

تأليف

عوّاد بن عبدالله المُعتِق

مكتبة الرّشد
الرياض


المعتزلة

الطَبعَة الثَانِيَة

١٤١٦هـ - ١٩٩٥م

ⓒمكتبة الرشد، ١٤١٤ هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية

المعتق، عواد بن عبدالله

المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها.

٠٠٠ ص؛ ٠٠ سم

ردمك ٨ - ٠٣٦ - ٠١ - ٩٩٦٠

١ - المعتزلة ٢ - أهل السنة ٣ - علم الكلام

أ - العنوان ١٥/١٣٦٧

ديوي ٢٤٦

رقم الإيداع: ١٥/١٣٦٧

ردمك : ٨ - ٠٣٦ - ٠١ - ٩٩٦٠

مكتبة الرشد للنشر والتوزيع

المملكة العربية السعودية - الرياض - طريق الحجاز

ص.ب: ١٧٥٢٢ الرياض: ١١٤٩٤ هاتف: ٤٥٨٣٧١٢



تلكس: ٤٠٥٧٩٨ فاكس ملي: ٤٥٧٣٣٨١

فرع القصيم بريدة حي الصفراء طريق المدينة

ص.ب: ٢٣٧٦ هاتف ٣٢٤٢٢١٤

فاكس ٣٢٤١٣٥٨


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمٰن الرحيم

المقدمـة

الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره ونتوب إليه ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا. من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله. صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً، أما بعد:

فإنه لا يخفى أهمية الكتابة في بيان العقيدة الإسلامية والدفاع عنها وخصوصاً في هذا الزمان الذي تكالب فيه أعداء الله على الإسلام والمسلمين.

كما أنه لا يخفى على كل قارىء ما يلاحظه على كثير من الكتاب المعاصرين من تقديمهم للعقل على كتاب الله وسنّة رسوله ـ ﷺ ـ عند التعرض لبعض مسائل العقيدة وخصوصاً الغيبيات.

وقد يظن البعض أن هذا الاتجاه وليد هذا العصر،

إنه اتجاه ابتلي به المسلمون في القرن الثاني الهجري؛ وأطلق على أصحابه المعتزلة.

وإذا كان كذلك فمن الحكمة للقضاء على هذا الاتجاه القضاء عليه من أساسه، وذلك ببيان من هم مؤسسو هذا الاتجاه، وما هي آراءهم التي بنوها على هذا الاتجاه؟، وهل كان أهل السنة والجماعة يقرون مثل هذه الآراء؟.

لذا عندما عقدت العزم على الكتابة في هذا الموضوع رأيت أن أذكر لمحة موجزة عن مؤسسي هذا الاتجاه ـ وهم المعتزلة ـ، ثم ما يجمعون عليه من آراء وهي ما يسمونها بالأصول الخمسة مع المناقشة وبيان موقف أهل السنة وأن يكون عنوان هذا البحث (المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها).

وقد يقول البعض إن هذه الفرقة زالت وانتهت فما الفائدة من الكلام عنها؟! أقول نعم زال اسمها، لكن كثير من آرائها ما زالت باقية، إضافة إلى ما نلاحظه من دعوة بعض المعاصرين لاحيائها، بدعوى أنهم رواد الفكر الحر.

بعد هذا أحب أن أبين بعض الأسباب التي دفعتني إلى البحث في هذا الموضوع.

إن من الأسباب التي دفعتني إلى البحث في هذا الموضوع ما يلي:

١ ـ ما أشرت إليه قبل قليل ـ وهو ما يلاحظ على بعض الكتاب المعاصرين من تحبيذهم إحياء هذه الفرقة وامتداحها بنسبتها إلى الحرية، وأنهم رواد الفكر الحر في عصرهم، مع علمي بمخالفة هذه الفرقة للسلف في كثير من مسائل العقيدة، فأردت أن أبين وجه الحق من الخطأ أمام من يجهل هذه الفرقة وآراءها لئلا ينخدع بكلام هؤلاء المفترين.

٢ ـ أن فرقة المعتزلة من الفرق الإسلامية المشهورة في علم الكلام ومع ذلك فلم يكتب عنها بصورة وافية.

٣ ـ أن الكتب السلفية التي درستها كثيراً ما تردد اسم المعتزلة عندما تذكر رأي السلف في مسألة من مسائل العقيدة حيث تقول: خلافاً للمعتزلة. ولما كانت دراستي عن المعتزلة قليلة، لذا أردت أن أتعرف على حقيقة هذه الفرقة ووجهة نظرهم من هذه المسائل التي يخالفون فيها أهل السنة ليكون الحكم عليهم عن بينة.

٤ ـ أردت الإسهام في محاربة هذه الفرقة، كما أسهم من قبلي في محاربة فرق الضلال وتفنيد شبهاتهم.

بعد أن بينت بعض الأسباب والدوافع التي دفعتني إلى الكتابة عن هذه الفرقة، أبين الخطة العامة، والمنهج الذي سلكته في الكلام عن هذه الفرقة.

أما الخطة العامة فهي كما يلي: ـ

مقدمة، وستة فصول، وخاتمة.

ففي المقدمة: ذكرت أهمية الكتابة عن هذه الفرقة، والدوافع التي دفعتني للكتابة عنها، والخطة والمنهج الذي سلكته عند الكتابة.

الفصل الأول: وفيه ثلاثة مباحث تكلمت فيها عن نشأة المعتزلة معرفاً بكلمة «المعتزلة» وأصل تسميتهم وبعض الأسماء التي تسموا بها أو أطلقت عليهم، وتاريخ ومكان نشأتهم، وممن استقوا مبادئهم؟

ثم ذكرت عوامل ظهورهم وانتشار مذهبهم، ثم ذكرت فرقهم وما تجمع عليه وما تنفرد به كل فرقة عما سواها من الفرق.

الفصل الثاني: وفيه ثلاثة مباحث تكلمت فيها عن الأصل الأول عند المعتزلة وهو التوحيد.

المبحث الأول : وفيه كان الكلام على رأي المعتزلة في الصفات عامة مبيناً رأي الجمهور وشبهاتهم مع المناقشة، ثم رأي العلاف ومناقشته ثم معاني معمر وأحوال أبي هاشم ومناقشتها.
ثم ذكرت رأي أهل السنة والجماعة في الصفات عامة.

المبحث الثاني : رأي المعتزلة في الإرادة والسمع والبصر والقرآن مع المناقشة، وبيان رأي أهل السنة.

المبحث الثالث : رأي المعتزلة في الرؤية، وبعض مسائل التشبيه والتجسيم كالاستواء والمجيء والوجه واليد والعين والساق، مع المناقشة وبيان رأي أهل السنة.

الفصل الثالث: وفيه خمسة مباحث تكلمت فيها عن الأصل الثاني عند المعتزلة، وهو: العدل، وفيه: كان الكلام كما يلي: -

المبحث الأول : رأي المعتزلة في أفعال الله ومناقشتهم مع بيان رأي أهل السنة.

المبحث الثاني : بم يدرك حسن الأفعال وقبحها عند المعتزلة مع المناقشة وبيان رأي أهل السنة.

المبحث الثالث : رأي المعتزلة في أفعال العباد مع المناقشة وبيان رأي أهل السنة.

المبحث الرابع : رأي المعتزلة في اللطف والصلاح والأصلح مع المناقشة، وبيان رأي أهل السنة.

المبحث الخامس: رأي المعتزلة في بعثة الرسل مع المناقشة وبيان رأي أهل السنة.

الفصل الرابع : وفيه كان الكلام على الأصل الثالث من أصول المعتزلة، وهو الوعد والوعيد، وقد جعلته في أربعة مباحث تكلمت فيها: عن رأي المعتزلة في الوعد، والوعيد، والشفاعة، والإحباط، والتكفير، مع عرض ما تيسر من شبهاتهم، ومناقشتها، ثم بيان رأي أهل السنة.

الفصل الخامس: وفيه كان الكلام على الأصل الرابع عند المعتزلة، وهو: (المنزلة بين المنزلتين) وقد تناولت في هذا الفصل: رأي المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين، مع

عرض ما تيسر من شبهاتهم، ومناقشتها، ثم بيان رأي أهل السنة في مرتكب الكبيرة.

الفصل السادس: كان عن الأصل الخامس عند المعتزلة، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفيه:

تقـديـم: في بيان حقيقة الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر عند المعتزلة.

المبحث الأول : رأي المعتزلة في حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأقسامه، مع المناقشة، وبيان رأي أهل السنة.

المبحث الثاني : رأي المعتزلة في الوسيلة في الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وحكم الخروج على السلطان وقتال المخالف. وهل تفرق المعتزلة بين قتال الكافر والفاسق مع المناقشة، وبيان رأي أهل السنة.

* هذا بالنسبة للخطة العامة للبحث.

أما المنهج الذي سرت عليه، فهو كما يلي: -

١ - أذكر رأي المعتزلة من المصادر الأصيلة لها، وهي: كتب المعتزلة إن تيسر؛ وإلا فكتب الفرق والملل الناقلة لمذهب المعتزلة بعد عرضي لرأي المعتزلة، أعرض ما تيسر من شبهاتهم، مع مناقشتها، ومع عدم وجود شبهات للمعتزلة، فإني أرد على رأيهم في المسألة مباشرة من كتب أهل السنة. بعد عرض رأي المعتزلة في المسألة والمناقشة؛ أذكر رأي أهل السنة في المسألة.

٢ - نسبت الآيات القرآنية إلى مواضعها من السور، وخرجت الأحاديث التي مرت في أثناء البحث.

٣ - إذا عرض علم من الأعلام، له أهمية ترجمت له في أول ذكر له؛ وعندما يتكرر، فإني أحيل إلى الترجمة الأولى للعلم.

٤ - قد أنبه على معاني بعض الكلمات إذا دعت الحاجة إلى ذلك.

بعد هذا: أحب أن أشير إلى أن أهم الكتب التي استفدت منها في أخذ مذهب المعتزلة هي: كتاب الانتصار للخياط المعتزلي، وكتب القاضي عبد الجبار المعتزلي وهي: شرح الأصول الخمسة، والمغني في أبواب العدل والتوحيد، ومتشابه القرآن. وكتاب المنية والأمل لابن المرتضي المعتزلي، وكتاب: المجموع المحيط لابن متتويه المعتزلي، وكتاب رسائل العدل والتوحيد ليحيى بن الحسين الزيدي المعتزلي، وكتاب العلم الشامخ للمقبلي.

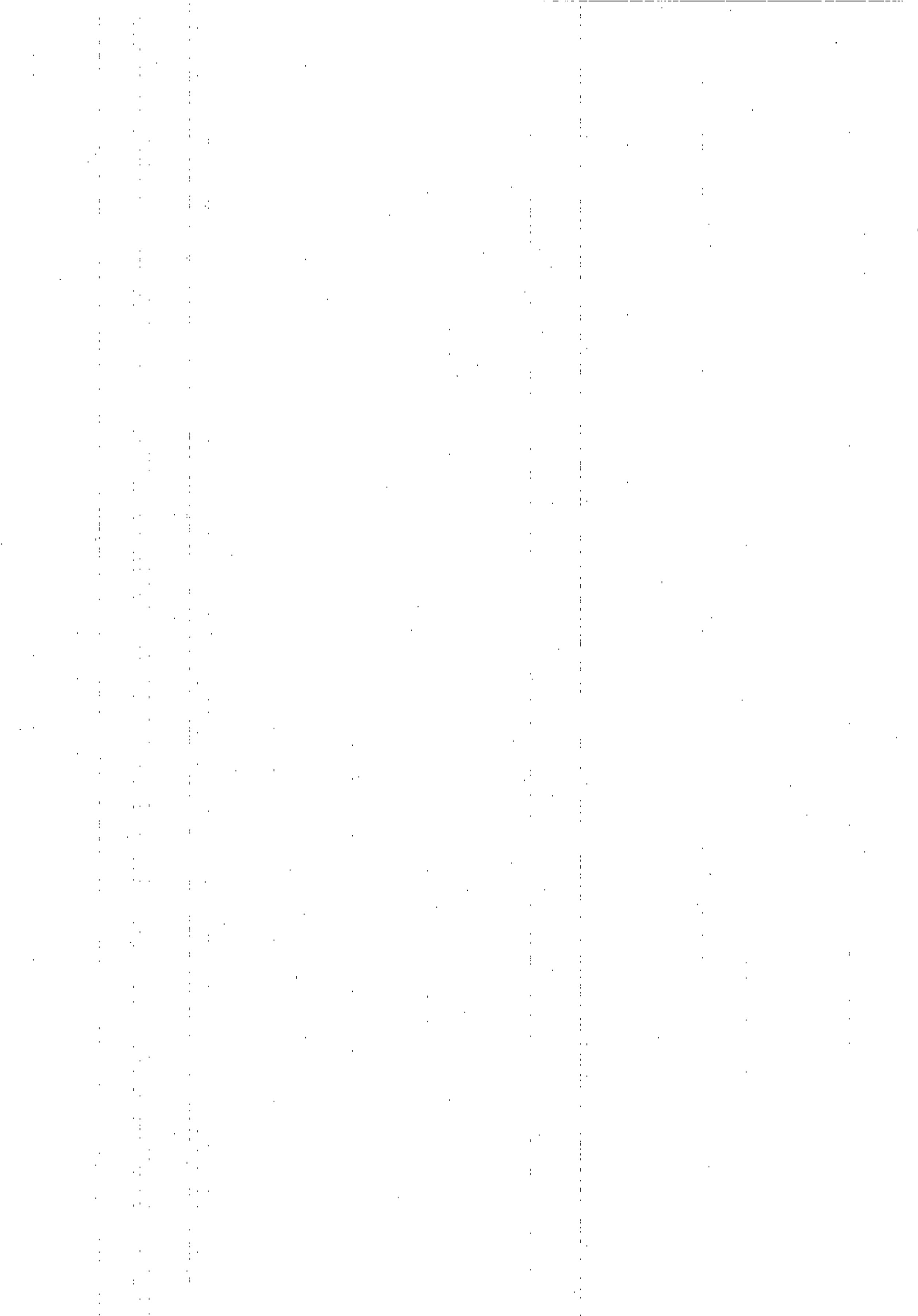
ثم يلي هذه الكتب في الاستفادة كتب أهل الفرق؛ كالفرق بين الفرق، وأصول الدين للبغدادي. ومقالات الإسلاميين للأشعري، والأربعين للرازي والملل والنحل، ونهاية الاقدام للشهرستاني، والفصل لابن حزم والتبصير في أمور الدين للأسفراييني.

أما الكتب الناقضة لمذهب المعتزلة، فمن أهمها: كتب الإمام أحمد، والدارمي، وابن خزيمة، وابن تيمية، ابن القيم، والأشعري، والباقلاني، والرازي، والآمدي والإيجي، والجويني.

ولقد بذلت ما استطعت في عرض رأي هذه الفرقة وشبهاتها والرد عليها، فإن أكن أصبت فمن توفيقه عز وجل، وإن أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان وأستغفر الله، وخير الخطائين التوابون، وقد واجهت أثناء ذلك بعض المصاعب وذلك لقلة كتبهم من جانب، وعدم توفر الموجود منها من جانب آخر، وفوق هذا وذاك دقة كلامهم وكونه في مسائل عقائدية، وكونهم يعتمدون على العقل. هذا وإني أحمد الله تعالى وأشكره، ثم كل من ساعدني أو أرشدني أثناء إعداد هذا البحث المتواضع وأخص بالشكر:

كل من فضيلة الشيخ: عبدالله بن غديان.
وفضيلة الشيخ: عبدالله بن جبرين.

فجزاهما الله عني أحسن الجزاء إنه نعم المجازي على كل خير.
وصلى الله على محمد وعلى آله وصحبه وسلم.



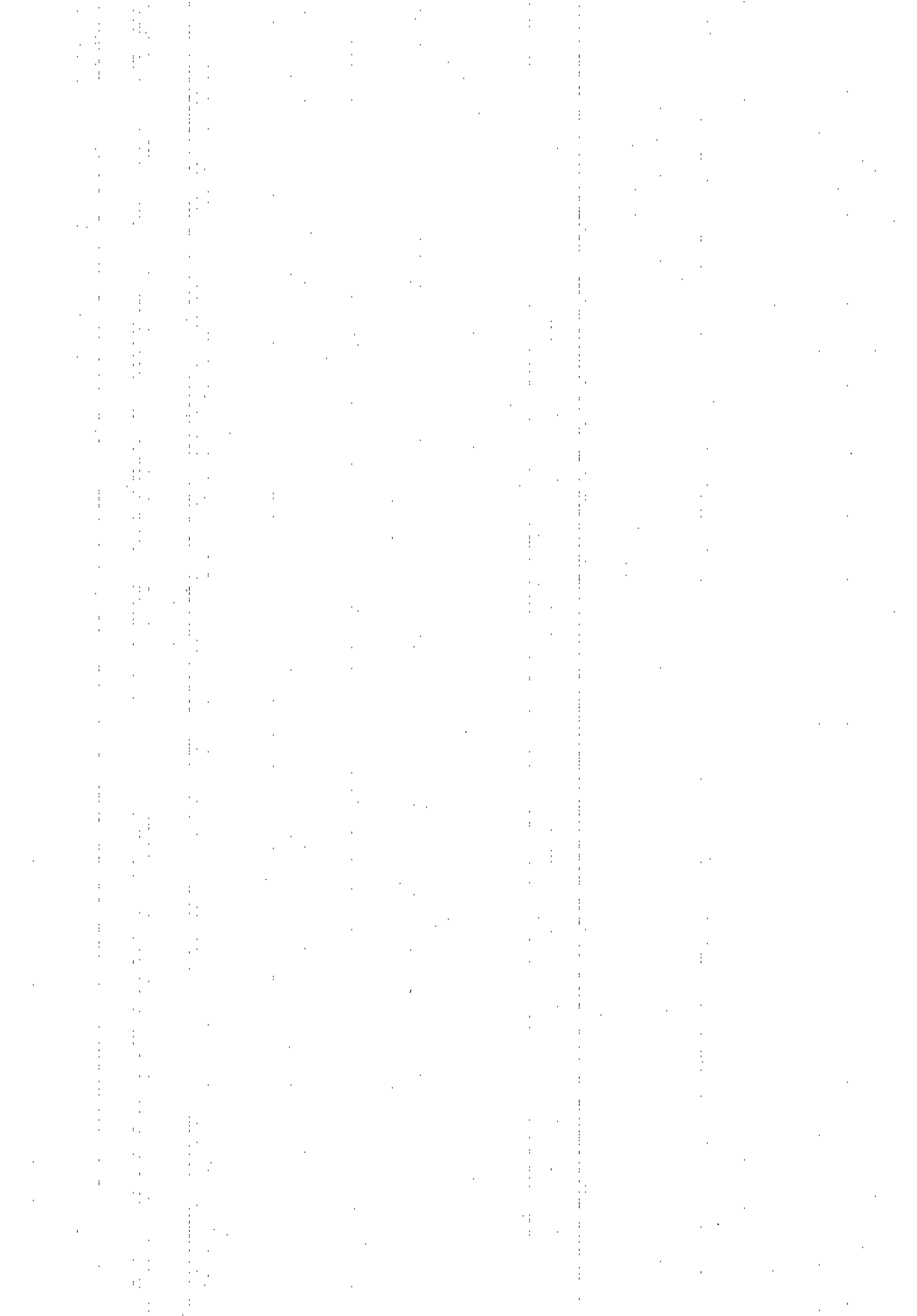
الفصل الأول

المعتــزلــــة

تمهيد: والكلام في هذا الفصل كما يلي: ـ

المبحث الأول : في نشأة المعتزلة.
المبحث الثاني : عوامل ظهور المعتزلة وانتشار أفكارهم.
المبحث الثالث : فرق المعتزلة.

* * *



المبحث الأول

في نشأة المعتزلة

وفيه تقديم: تعريف (المعتزلة).

المطلب الأول : أصل تسمية المعتزلة.
المطلب الثاني : أسماء المعتزلة وعلة تلقيبهم بها.
المطلب الثالث : تاريخ ومكان نشأة المعتزلة وممن استقوا آراءهم.

* * *

تقديم: في تعريف المعتزلة في اللغة والاصطلاح:

تعريف المعتزلة في اللغة:

لمعرفة معنى هذه الكلمة؛ لا بد أن نعرف ما هو الاعتزال في اللغة.

الاعتزال لغة: مأخوذ من اعتزل الشيء وتعزله بمعنى تنحى عنه، ومنه تعازل القوم بمعنى تنحى بعضهم عن بعض، وكنت بمعزل عن كذا وكذا أي: كنت في موضع عزلة منه، واعتزلت القوم أي فارقتهم، وتنحيت عنهم، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَإِن لَّمْ تُؤْمِنُوا لِي فَاعْتَزِلُونِ ﴾[1] . أراد إن لم تؤمنوا بي، فلا تكونوا علي ولا معي. ومنه قول الأحوص:

يا بيت عاتكة الذي أتعزل ... حذر العدى وبه الفؤاد موكل

وعلى ذلك: فالاعتزال معناه: الانفصال والتنحي، والمعتزلة هم المنفصلون. هذا في اللغة[2].

أما المعتزلة في الاصطلاح: فهو اسم يطلق على فرقة ظهرت في الإسلام في أوائل

---

(١) سورة الدخان: آية ٢١.

(٢) انظر محيط المحيط ص ١٣٩١، والقاموس المحيط جـ ٤ ص ١٥، ولسان العرب مجلد ١١ ص ٤٤٠.

القرن الثاني، وسلكت منهجاً عقلياً متطرفاً في بحث العقائد الإسلامية[١]، وهم أصحاب واصل[٢] بن عطاء الغزال الذي اعتزل عن مجلس الحسن البصري[٣] [٤].

* * *

المطلب الأول
أصل تسمية المعتزلة

بعد أن عرفنا معنى كلمة المعتزلة في اللغة، وفي الاصطلاح؛ الآن لنعرف ما هو أصل هذه التسمية؟.

لقد اختلف الباحثون في أصل هذه التسمية، وسنعرض ـ إن شاء الله ـ أهم الآراء في ذلك، وما ورد على كل رأي من اعتراض، ثم نبين الرأي الأقرب للصواب ـ إن شاء الله ـ.

الرأي الأول:

التفسير الشائع الذي أورده كتَّاب الفرق، كالبغدادي[٥] والشهرستاني[٦]، ومن على شاكلتهما، والذي يفيد بأن كلمة «المعتزلة» لفظ أطلقه أعداؤهم من أهل السنة عليهم للتدليل على أنهم انفصلوا عنهم، وتركوا مشايخهم القدامى، واعتزلوا قول الأمة بأسرها

---

(١) انظر دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ص ٨٣.

(٢) هو واصل بن عطاء الغزال، المولود سنة ٨٠ هـ، وتتلمذ على الحسن البصري، ولم يفارقه إلى أن أظهر مقالته في المنزلة بين المنزلتين، وهو مؤسس فرقة الاعتزال، توفي سنة ١٣١.
انظر الفرق بين الفرق ص ٢٠، والملل والنحل جـ ١ ص ٥٠.

(٣) هو أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن بن يسار البصري، كان من سادات التابعين وكبرائهم، وجمع كل فن من علم وزهد وورع وعبادة، أبوه مولى زيد بن ثابت، وأمه (خيرة) مولاة أم سلمة ـ رضي الله عنها ـ قال أبو عمرو بن العلاء: ما رأيت أفصح من الحسن البصري، ومن الحجاج بن يوسف، فقيل له: فأيهما كان أفصح؟ قال: الحسن، ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر ـ رضي الله عنه ـ، وتوفي في مستهل رجب سنة ١١٠ هـ بالبصرة.
انظر وفيات الأعيان جـ ٢ ص ٧١، ٧٢.

(٤) التعريفات للجرجاني ص ٢٣٨.

(٥) هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي (أبو منصور) فقيه متكلم أصولي أديب، ولد ببغداد، ونشأ بها وسكن نيسابور، وتوفي بأسفرايين سنة ٤٢٩ هـ.
له مؤلفات، منها: التكميل في الحساب، والفرق بين الفرق، وأصول الدين.
انظر معجم المؤلفين جـ ٥ ص ٣٠٩.

(٦) هو أبو الفتح محمد بن أبي القاسم عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، ولد بشهرستان سنة ٤٧٩ هـ. له مصنفات عديدة، منها: نهاية الاقدام في علم الكلام، والملل والنحل، توفي بشهرستان سنة ٥٤٨ هـ.
انظر الأعلام للزركلي جـ ٢ ص ١٣٨، ١٣٩.

في مرتكب الكبيرة، فهو بهذا الاعتبار اسم يتضمن نوعاً من الذم، واتهاماً واضحاً بالخروج على السنّة والجماعة، فالمعتزلي هو المخالف والمنفصل[1].

يقول الشهرستاني[2]: «دخل رجل على الحسن البصري[3]، فقال: يا إمام الدين: لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان؛ بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، فلا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟ ففكر الحسن في ذلك وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء[4]: أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلقاً؛ بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل إلى إسطوانة من إسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن. فقال الحسن: اعتزلنا واصل، فسمي هو وأصحابه المعتزلة»[5].

ويقول البغدادي: إن واصل بن عطاء زعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر، وجعل الفسق في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان، وأن الحسن البصري لما سمع ذلك منه طرده من مجلسه، وانضم إليه صديقه عمرو بن عبيد[6]، فقال الناس فيهما: إنهما قد اعتزلا قول الأمة، وسمي أتباعهما من يومئذ معتزلة[7]. انتهى كلام البغدادي بتصرف.

وهناك رواية تنسب الاعتزال إلى عمرو بن عبيد أوردها المقريزي[8] في خططه

---

(١) دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ص ٨٤.

(٢) سبقت ترجمته.

(٣) سبقت ترجمته.

(٤) سبقت ترجمته.

(٥) الملل والنحل جـ ١ ص ٥٢.

(٦) هو عمرو بن عبيد بن باب مولى بني تميم، ولد سنة ٨٠ هـ، وتوفي سنة ١٤٤ هـ. عاش في البصرة، وعاصر واصل بن عطاء، فلما قام واصل بحركته انضم إليه وآزره، وهو رئيس الفرقة العمروية من المعتزلة.
انظر المنية والأمل ص ٢٢، وميزان الاعتدال جـ ٢ ص ٢٩٥، ٢٩٦.

(٧) الفرق بين الفرق ص ٢٠، ٢١، بتصرف.

(٨) هو أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن تميم. . الحسيني البعلي الأصل المصري المولد والدار والوفاة، ويعرف بابن المقريزي نسبة لحارة في بعلبك تعرف بحارة المقارزة (تقي الدين أبو العباس) مؤرخ محدث مشارك في بعض العلوم. ولد بالقاهرة سنة ٧٦٩ هـ، ونشأ بها وتفقه على مذهب أبي حنيفة، واشتغل في العلوم التي كانت معروفة في عصره، وولي حسبة القاهرة، ونظم ونثر وألف كتباً كثيرة. قيل: إنها زادت على مائتي مجلدة كبار، توفي بالقاهرة ١٦ رمضان سنة ٨٤٥ هـ.
من مؤلفاته: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار.
انظر شذرات الذهب جـ ٧ ص ٢٥٥، ومعجم المؤلفين جـ ٢ ص ١١.

حيث قال: «وقال ابن منبه: اعتزل عمرو بن عبيد وأصحاب له الحسن، فسموا المعتزلة»(١).

وقد اعترض بعض الباحثين المعاصرين على أصل هذه التسمية، بأمور منها: ـ

١ ـ أن انتقال واصل بن عطاء أو عمرو بن عبيد من أسطوانة في المسجد إلى أخرى ليس بالأمر الهام الذي يصح أن تلقب به فرقة.

٢ ـ اختلاف الرواة في سرد الرواية، فبعضهم ينسب حادثة الانفصال إلى عمرو بن عبيد، وبعضهم ينسبها إلى واصل بن عطاء، وبعضهم ينسب التسمية إلى الحسن البصري، وبعضهم ينسبها إلى قتادة بن دعامة السدوسي(٢). وهذا مما يضعف الرواية ويجعلها عرضة للنقد؛ فالذي يفهم من رواية الشهرستاني مثلاً: هو أن الحسن البصري هو الذي قال لواصل بن عطاء حين اختلفا في مسألة الحكم على مرتكب الكبيرة، (اعتزلنا واصل، فسمي هو وأصحابه معتزلة).

أما ابن خلكان(٣) وجماعة معه، فيذكرون: أن الذي سماهم بهذا الاسم هو المحدث المشهور قتادة بن دعامة السدوسي، المتوفى سنة ١١٧ هـ، وكان قتادة من علماء البصرة، وأعلام التابعين، ومن أصحاب الحسن البصري، دخل يوماً مسجد البصرة وكان ضريراً فإذا بعمرو بن عبيد ونفر معه قد اعتزلوا حلقة الحسن البصري وكونوا لهم حلقة خاصة وارتفعت أصواتهم، فأمهم وهو يظن أنهم من حلقة الحسن، فلما صار معهم وعرف حقيقتهم قال: إنما هؤلاء المعتزلة، فسموا معتزلة من وقتها(٤).

---

(١) الخطط جـ ٤ ص ١٦٥.

(٢) أبو الخطاب قتادة بن دعامة بن عبد العزيز بن عمر بن ربيعة. السدوسي البصري الأكمه، كان تابعياً وعالماً كبيراً، قال أبو عبيدة: ما كنا نفقد كل يوم راكباً من ناحية بني أمية ينيخ على باب قتادة فيسأله عن خبر أو نسب أو شعر، وكان قتادة أجمع الناس. وكان يدور البصرة من أسفلها إلى أعلاها بغير قائد.. ولد سنة ٦٠ هـ، وتوفي سنة ١١٧ هـ بواسط.
انظر وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٨٥.

(٣) هو أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان البرمكي، أبو العباس المؤرخ الحجة صاحب وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ولد في أربل بالقرب من الموصل على شاطىء دجلة الشرقي سنة ٦٠٨ هـ، وانتقل إلى مصر فأقام فيها مدة، وتولى نيابة قضائها، وسافر إلى دمشق فولاه الملك الظاهر قضاء الشام، وعزل بعد عشر سنين، فعاد إلى مصر فأقام سبع سنين ثم رد إلى قضاء الشام، وولي التدريس في كثير من مدارس دمشق، توفي فيها سنة ٦٨١.
انظر وفيات الأعيان جـ ٤ المقدمة، والأعلام جـ ١ ص ٢١٢.

(٤) وفيات الأعيان جـ ٤ ص ٨٥.

فاختلاف الرواة في المنفصل عن الحسن البصري، هل هو عمرو بن عبيد أو واصل ابن عطاء واختلاف المسمي هل هو الحسن البصري أم قتادة مما يضعف الرواية ويشكك فيها[1].

هذه أهم الاعتراضات التي وردت على هذا الرأي.

الرأي الثاني: تفسير جولد تسيهر[2]:

يرى جولد تسيهر أن هذه الفرقة الكلامية ولدت من نزعة ورعة، وأنه كان من هؤلاء الجماعة الورعين المعتزلة، أي: الزهاد الذين يعتزلون الناس، ويؤيد رأية بشبهات، منها ما يلي: -

١ ـ أن بعض المصادر الأدبية استعملت فيها كلمة (معتزلي) كمرادف لكلمة (عابد) أو (زاهد)؛ فالاعتزال صفة يوصف بها الزاهد.

٢ ـ ما عرف به أوائل المعتزلة من ميل للزهد والعبادة، وأنهم كانوا يعتزلون العالم، ويحيون حياة التقشف والزهد، فيروى عن واصل بن عطاء أنه كان إذا جنه الليل صف قدميه ليصلي ولوح ودواة موضوعان فإذا مرت به آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها ثم عاد في صلاته. ورُوِيَ عن عمرو بن عبيد أنه كثيراً ما كان يصلي الفجر بوضوء المغرب، وأنه حج حججاً كثيرة ماشياً وبعيره موقوف على من أحصر[3].

وقد رد مرغليوث ونيللوا هذا التفسير، فيقول مرغليوث: المعتزلة من انفصلوا... وهم الذين اعتزلوا إخوانهم في مجلس الحسن البصري، وكانوا يؤمنون بحرية الإرادة. أما نيللوا: فيقول: إن ما افترضه جولد تسيهر وهمي لا يقوم على سند ما من المصادر، بل هو فوق هذا يصطدم بمشكلة خطيرة، كيف يمكن أن يكون اسم المعتزلة قد قصر على طائفة من الناس لم يكن الزهد فيهم العنصر المميز لهم حقاً عن غيرهم، سواء كأفراد، أو كجماعة؟ أفلم يكن الزهد منتشراً بنفس الدرجة في الوسط الديني الذي اعتزله المعتزلة؟

---

(١) انظر دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ص ٨٥.

(٢) مستشرق مجري، ولد سنة ١٨٥٠ م وهلك سنة ١٩٢١ م، درس في بودابست وعمل أستاذاً بجامعتها، تنقل دارساً وباحثاً بين بلاد كثيرة، صحب في سوريا الشيخ/ طاهر الجزائري، أقام بالقاهرة ودرس على شيوخ الأزهر، له بحوث ومؤلفات كثيرة، منها: الظاهرية ومذهبهم وتاريخهم، وكتابه دراسات إسلامية، ومحاضرات في الإسلام، ويعرف باسم العقيدة والشريعة في الإسلام، وله دراسات في الفرق الإسلامية والحركات الفكرية في الإسلام، وفي التاريخ الأدبي، يعد من أوسع المستشرقين علماً بالإسلام.
انظر الموسوعة العربية الميسرة ص ٦٦٨.

(٣) المعتزلة ص ٣ نقلاً عن شرح مختصر الفرق بين الفرق، ودراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ص ٨٨.

أفلم يكن الحسن البصري مشهوراً بالزهد، وهو أستاذ واصل[1].

وإذاً فهذا الرأي مردود.

الرأي الثالث: التفسير السياسي.

من أشهر القائلين بهذا الرأي نيللو والمستشرق السويدي نيبرج، وملخص رأيهم: أن منشأ الاعتزال من أصل سياسي، وأن المعتزلة الدينية أتباع واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كانوا في الأصل استمراراً في ميدان الفكر والنظر لفئة سياسية سبقتها في الظهور، هي فئة المعتزلة السياسيين الذين ظهروا في حرب صفين، وقبلها في معركة الجمل، وقد أيدوا رأيهم بأدلة، منها ما يلي: ـ

١ ـ أن لفظ الاعتزال كثيراً ما يرد في كتب التاريخ، وفي لغة السياسة في القرن الأول والنصف الأول من القرن الثاني للهجرة للدلالة على الامتناع عن مناصرة أحد الفريقين المتنازعين، وعلى الوقوف موقف الحياد، كأن يرى الرجل فئتين متقاتلتين، ثم هو لا يقتنع برأي أحدهما أو رأى أن كلا الفريقين غير محق.

من ذلك ما نراه من إطلاق المؤرخين هذه الكلمة (المعتزلة) كثيراً على الطائفة التي لم تشارك في القتال بين علي وعائشة في حرب الجمل، وعلى الذين لم يدخلوا في النزاع بين علي ومعاوية[2]، فقد ذكر الطبري[3] في حوادث سنة ٣٦ هـ أن قيس بن سعد ـ عامل مصر من قبل علي ـ كتب إليه يقول: «إن قبلي رجالاً معتزلين قد سألوني أن أكف عنهم، وأن أدعهم على حالهم حتى يستقيم أمر الناس، فنرى ويرى رأيهم»[4].

وفي موضع آخر يقول: «ولم يلبث محمد بن أبي بكر شهراً كاملاً حتى بعث إلى أولئك القوم المعتزلين الذين كان قيس وادعهم، فقال: يا هؤلاء إما أن تدخلوا في طاعتنا، وإما أن تخرجوا من بلادنا، فبعثوا إليه: إنا لا نفعل، دعنا حتى ننظر إلى ما تصير إليه أمورنا، ولا تعجل بحربنا»[5].

---

(١) دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ص ٨٨، ٨٩، (بتصرف).

(٢) دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ص ٨٩، والمذاهب الإسلامية ص ٢٠٨.

(٣) هو محمد بن جرير بن يزيد الطبري أبوجعفر، مفسر مقرىء محدث مؤرخ فقيه أصولي مجتهد، ولد بآمل طبرستان في آخر سنة ٢٢٤ هـ، طوف الأقاليم واستوطن بغداد، اختار لنفسه مذهباً في الفقه، توفي في شوال سنة ٣١٠ هـ ببغداد.

له مؤلفات، منها: جامع البيان في تأويل القرآن، وتاريخ الأمم والملوك.

انظر وفيات الأعيان جـ ١ ص ٥٧٧، ٥٧٨، ومعجم المؤلفين جـ ٩ ص ١٤٧.

(٤) تاريخ الأمم والملوك جـ ٦ ص ٣٢٤٤.

(٥) انظر المرجع السابق الجزء والصفحة نفسهما.

٢ ـ هناك نصوص وشواهد مهمة تفيد أن مثل هذه الفئة المعتزلة التي وقفت على الحياد في الحروب المشار إليها أطلقت على نفسها اسم المعتزلة أو أطلق عليها اسم المعتزلة من ذلك ما يذكره الملطي[١] إذ يقول: «وهم سموا أنفسهم معتزلة؛ وذلك عندما بايع الحسن بن علي ـ رضي الله عنه ـ معاوية وجميع الناس، وكانوا من أصحاب علي ـ رضي الله عنه ـ لزموا منازلهم ومساجدهم وقالوا: نشتغل بالعلم والعبادة، فسموا بذلك معتزلة»[٢].

وما يقوله النوبختي[٣]: «لما قتل عثمان بايع الناس علياً، فسموا الجماعة ثم افترقوا ثلاث فرق: فرقة أقامت على ولاية علي ـ رضي الله عنه ـ، وفرقة اعتزلت مع سعد بن مالك وسعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر بن الخطاب ومحمد بن مسلمة الأنصاري وأسامة بن زيد بن حارثة؛ فإن هؤلاء اعتزلوا عن علي وامتنعوا عن محاربته، والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته والرضا به، فسموا المعتزلة، وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد، وقالوا: لا يحل قتال علي ولا القتال معه[٤].

وقد رد بعض الباحثين هذا الرأي محتجين بأمور، منها: ـ

١ ـ أن أقوال المعتزلة الكلامية ليس فيها ما يثبت الأصل السياسي لنشأتهم. يقول الأستاذ كوريان: «إذا فكرنا ملياً في مذهب الاعتزال، وفي حرية الاختيار؛ رأينا أن السياسة لا تشكل سبباً كافياً لنشوئهما»[٥].

٢ ـ لو صح أن هؤلاء الصحابة المعتزلين للفتنة كانوا أسلافاً للمعتزلة لوجب اتفاقهم معهم في أصول مذهبهم، فلما لم يتفقوا دل على بطلان هذا الرأي، فمثلاً: مبدأ الأمر

---

(١) هو محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي العسقلاني الشافعي أبو الحسين، مقرىء متكلم نزل بعسقلان، وتوفي بها سنة ٣٧٧ هـ.
من مؤلفاته: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع.
انظر الأعلام جـ ٦ ص ٢٠٢، ومعجم المؤلفين جـ ٨ ص ٢٧٥.

(٢) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ٤١.

(٣) هو الحسن بن موسى بن الحسن بن محمد النوبختي أبو محمد فلكي عارف بالفلسفة، كانت تدعيه المعتزلة والشيعة، وهو من أهل بغداد، نسبته إلى جده (نوبخت). ومن كتبه: فرق الشيعة، واختصار الكون والفساد لأرسطاليس.
انظر الأعلام جـ ٢ ص ٢٣٩، ومعجم المؤلفين جـ ٣ ص ٢٩٨.

(٤) دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ص ٩١ نقلاً عن فرق الشيعة ص ١٠٠، وانظر البداية والنهاية جـ ٧ ص ٢٢٧.

(٥) دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ص ٩٢، ٩٣.

بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة واجب بالسيف فما دونه، كيف قدروا على ذلك؟ فلو كان الصحابة المعتزلون للفتنة أسلافاً للمعتزلة الفرقة لأوجب عليهم هذا الأصل قتال معاوية، ونحن نراهم قد توقفوا عن القتال وابتعدوا عن الفتنة؛ مما يدل على بطلان القول بأنهم أسلاف للمعتزلة، وعليه فيبطل هذا الرأي.

الرأي الرابع:

وهو رأي انفرد به الدكتور أحمد أمين، فقد قال في كتابه فجر الإسلام: ولنا فرض آخر في تسميتهم المعتزلة لفتنا إليه ما قرأناه في خطط المقريزي من أن من بين الفرق اليهودية التي كانت منتشرة في ذلك العصر وما قبله طائفة يقال لها «الفروشيم» وقال: إن معناها المعتزلة.

وذكر بعضهم عن هذه الفرقة: أنها كانت تتكلم في القدر، وتقول: ليس كل الأفعال خلقها الله، فلا يبعد أن يكون هذا اللفظ قد أطلقه على المعتزلة قوم ممن أسلموا من اليهود لما رأوا بين الفرقتين من الشبه. وإن التشابه بين معتزلة اليهود ومعتزلة الإسلام موجود. فمعتزلة اليهود: يفسرون التوراة على مقتضى منطق الفلاسفة؛ ومعتزلة الإسلام: يتأولون كل ما في القرآن من أوصاف على مقتضى منطق الفلاسفة أيضاً، فقد قال المقريزي في هؤلاء الفروشيم الذين سماهم المعتزلة قال: إنهم يأخذون بما في التوراة على معنى ما فسره الحكماء من أسلافهم[1].

وهذا الرأي مردود لأمور منها:

١ ـ أنه لم يرد له ذكر في كتب أهل الفرق المتقدمين الذين تعرضوا للمعتزلة بالبيان والتفصيل، فلو كان صحيحاً لأشير إليه على الأقل، كما أشير إلى الآراء الأخرى في بيان سبب تسميتهم بالمعتزلة.

٢ ـ أن ما استدل به الدكتور أحمد أمين ضعيف واهٍ لا يستند على دليل، بل إنه مجرد افتراض، والرأي الذي لا ينبني على دليل صحيح لا يعتد به.

٣ ـ أن الشبه بين فئتين: المعتزلة والطائفة اليهودية التي يذكرها أحمد أمين لا يستلزم أن يكون سبب تسميتهم بالمعتزلة، وعلى هذا: فهذا الرأي مردود.

والرأي الأقرب للصواب في أصل تسمية المعتزلة ـ والله أعلم ـ أن اسم الاعتزال ظهر أثناء الحروب التي حصلت في عهد علي ـ رضي الله عنه ـ لكنه لم يطلق على فئة بعينها؛ بل من اعتزل عن السياسة أطلقت عليه، ومن اعتزل للعبادة أطلقت عليه، ثم إن

---

(١) المذاهب الإسلامية لأبي زهرة ص ٢٠٩، وانظر فجر الإسلام جـ ١ ص ٣٤٤، ٣٤٥، والخطط جـ ٤ ص ٣٦٨.

وجود هذه الحروب مما أورث الخلاف بين المسلمين وتفرقهم فرقاً كل فرقة ترى أنها على الصواب ومن سواها على الخطأ؛ ومن ثم أخذوا يبحثون في حكمها، وأصبحت كل فرقة تضع حكماً مخالفاً للأخرى؛ مما ساقهم إلى البحث في حكم مرتكب الكبيرة، ووضعت بعض الفرق أحكاماً متناقضة على إثرها حصلت قصة السائل الذي أتى إلى الحسن البصري في حلقته، وحكى له ما سمع من آراء متناقضة في حكم مرتكب الكبيرة، وطلب منه رأيه، ثم إن أحد تلاميذ الحسن وهو واصل بن عطاء سبقه وأخرج حكماً يخالف شيخه في مرتكب الكبيرة، وهو أنه في منزلة بين المنزلتين؛ وبسبب ذلك قال الحسن: إعتزلنا واصل ثم طرده من حلقته، فاعتزل في سارية من سواري مسجد البصرة يقرر ما أجاب به على جماعة استحسنوا رأيه وتابعوه، فسموا من ذلك الحين المعتزلة؛ لاعتزالهم الحسن وقول الأمة بأسرها وحكمهم على صاحب الكبيرة باعتزاله المؤمنين والكافرين[1].

وعلى ذلك؛ فظهور هذه التسمية على فرقة بعينها مستقلة، إنما حصل في حلقة الحسن البصري ـ رحمه الله ـ والله أعلم.

أما قول من اعترض على هذا الرأي باختلاف الرواة في سرد الرواية، وأن بعضهم ينسب حادثة الانفصال إلى عمرو بن عبيد، وبعضهم ينسبها إلى واصل بن عطاء، وبعضهم ينسب التسمية إلى الحسن البصري، وبعضهم ينسبها إلى قتادة بن دعامة السدوسي، وأن هذا مما يضعف الرواية. فنقول: إن المنفصل هو واصل بن عطاء، وقد انفصل معه عمرو بن عبيد، فلا يمتنع أن يكون من قال بانفصال عمرو عن الحسن، وأنه سبب التسمية أن يكون قاصداً عمرو وواصلاً ومن معهما، لأنه قال: عمرو وجماعة معه، فيكون النقاش دار بين الحسن وواصل، والإنفصال من واصل وعمرو ومن معهما.

أما اختلاف المسمي هل هو الحسن أم قتادة؟؛ فهذا أيضاً: لا يقدح في صحة الرواية؛ لأن المسمي الأول هو الحسن، أما قتادة فإنما قال شيئاً قد حصل ومضى، ويدل عليه ألفاظ الرواية «فأمّهم وهو يظن أنهم حلقة الحسن» ثم قال قتادة: «إنما هؤلاء المعتزلة» ففي هاتين الجملتين دلالة على أن قتادة من مرتادي مجلس الحسن، وأنه كان يعرف سبب انفصالهم، وأن إطلاقه الاسم إنما كان بعد تكون الفرقة، وعلى هذا، فلا تعارض بين الروايتين.

ومما يؤكد ما ذكرناه ما يقوله المسعودي حيث قال: «وأما القول بالمنزلة بين المنزلتين، وهو الأصل الرابع، فهو أن الفاسق المرتكب للكبائر ليس بمؤمن ولا كافر، بل يسمى فاسقاً. . . إلى أن قال: وبهذا الباب سُميت المعتزلة؛ وهو الاعتزال. . .»[2].

(١) انظر المعتزلة ص ٣.

(٢) مروج الذهب ومعادن الجوهر جـ٣ ص ١٥٤.

المطلب الثاني

أسماء المعتزلة وعلة تلقيبهم بها

للمعتزلة أسماء كثيرة، منها: ما أطلقه الغير عليهم نكاية بهم، ومنها: ما أطلقوه على أنفسهم، وسنعرض بعض هذه الأسماء مع بيان علة التسمية بها ـ إن شاء الله ـ

القسم الأول: ما أطلقه الغير عليهم:

١ ـ **المعتزلة**: بمعنى المنشقين، وقد بينا سبب تسميتهم بهذا الاسم عندما تكلمنا على أصل المعتزلة[(١)].

٢ ـ **الجهمية**: وسبب تلقيبهم بهذا اللقب، هو أنه لما كانت الجهمية سبقت المعتزلة في الظهور واشتهرت ببعض آرائها، إلا أن سبقها للمعتزلة سبق قريب، ثم لما خرجت المعتزلة كانت قد وافقت الجهمية في مسائل كثيرة، منها: نفي الرؤية والصفات، وخلق الكلام، فكأن توافق الفرقتين جعلهما كالفرقة الواحدة، وبما أن الجهمية أسبق ومسائلها أكثر وبعض مسائل المعتزلة مأخوذة منها، لذا أصبح يطلق على كل معتزلي جهمي، ولا يطلق على كل جهمي معتزلي. ولذلك أطلق أئمة الأثر لفظ الجهمية على المعتزلة، فالإمام أحمد في كتابه «الرد على الجهمية» والبخاري في الرد على الجهمية، ومن بعدهما؛ إنما يعنون بالجهمية المعتزلة؛ لأنهم كانوا في المتأخرين أشهر بهذه المسائل من الجهمية[(٢)].

وقال الإمام ابن تيمية[(٣)] في كتابه «منهاج السنة»: «لما وقعت محنة الجهمية نفاة الصفات في أوائل المائة الثالثة على عهد المأمون وأخيه المعتصم ثم الواثق، ودعوا الناس إلى التجهم وإبطال صفات الله تعالى.. وطلبوا أهل السنة للمناظرة.. لم تكن المناظرة مع المعتزلة فقط؛ بل كانت مع جنس الجهمية من المعتزلة والنجارية والضرارية، وأنواع

(١) انظر ص١٤ ـ ٢١ من الرسالة.

(٢) تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٤٤، بتصرف.

(٣) هو شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن شهاب الدين عبد الحليم بن شيخ الإسلام عبد السلام بن أبي محمد عبدالله بن ابي القاسم الخضر بن محمد بن الخضر بن علي بن عبدالله بن تيمية النميري الحراني، ولد بحران في ربيع الأول سنة ٦٦١ هـ، وسافر به والده إلى الشام عند جور التتار.
له مؤلفات كثيرة، منها: الفتاوى، ومجموع الفتاوى، ومجموع الرسائل والمسائل، وكتاب الإيمان. توفي سنة ٧٢٨.
انظر بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية جـ١ ص ٣٤، ٣٥، ومعجم المؤلفين جـ١ ص ٢٦١.

المرجئة، فكل معتزلي جهمي وليس كل جهمي معتزلياً؛ لأن جهماً أشد تعطيلاً لنفيه الأسماء والصفات. . .»[١].

٣ ـ القدرية: كذلك يلقب المعتزلة بالقدرية. يقول البغدادي ـ وهو يسوق ما أجمعت عليه المعتزلة: «. . . وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدرون أكسابهم وأنه ليس لله ـ عز وجل ـ في أكسابهم وفي أعمال سائر الحيوانات صنع ولا تقدير. ولأجل هذا القول سماهم المسلمون قدرية»[٢]. إلا أن المعتزلة لا يرضون بهذا الاسم؛ ولذا يقولون: إنه أولى أن يطلق على القائلين بالقدر خيره وشره من الله تعالى[٣].

وقد دافع المقبلي[٤] عن المعتزلة في هذا المقام، ورد على شبهة الذين سموهم بالقدرية، فقال: إذا كان المراد بالقدر نفس العلم الأزلي، فرمي المعتزلة بنفي القدر تقول محض؛ لأن المعتزلة جميعاً يقرون به ويثبتونه. . فالمعتزلة إذاً يرون أن الذي يثبت القدر لله تعالى أحق أن ينسب إليه من نافيه[٥] ولكن ابن قتيبة[٦] يرى: أن المعتزلة نفوا القدر عن الله وأضافوه إلى أنفسهم، فوجب أن يسموا قدرية، لأن مدعي الشيء لنفسه أحق أن يُدعى به[٧].

٤ ـ الثنوية والمجوسية: يقول المقريزي: إن المعتزلة يدعون الثنوية، لقولهم الخير

---

(١) منهاج السنة جـ ١ ص ٢٥٦.

(٢) الفرق بين الفرق ص ٩٤.

(٣) الملل والنحل جـ ١ ص ٥٧.

(٤) هو صالح بن المهدي بن علي بن عبدالله بن سليمان. . . المقبلي اليمني الزيدي عالم مشترك في التفسير وعلوم القرآن والحديث واللغة العربية والفقه، ولد بقرية المقبل من أعمال كوكبان سنة ١٠٤٠، وانتقل إلى صنعاء ثم سكن مكة، وبها توفي في ربيع الأول سنة ١١٠٨ هـ. له مؤلفات، منها: العلم الشامخ، حاشية على كتاب البحر الزخار.

انظر معجم المؤلفين جـ ٥ ص ١٤.

(٥) انظر العلم الشامخ ص ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠.

(٦) هو أبو محمد بن عبدالله بن مسلم بن قتيبة الدينوري، وقيل المروزي، النحوي اللغوي، كان فاضلاً ثقة سكن بغداد وحدث بها عن إسحاق بن راهوية، وأبي حاتم السجستاني، وجماعة، وروى عنه ابنه أحمد وابن درستويه الفارسي.

من مؤلفاته: كتاب المعارف، وأدب الكاتب، وغريب القرآن، وغريب الحديث، وعيون الأخبار، ومشكل القرآن. ولد ببغداد سنة ٢١٣ هـ وقيل بالكوفة، توفي في ذي القعدة سنة ٢٧٦ هـ على أصح الأقوال. أقام بالدينور مدة قاضياً فنسب إليها.

انظر وفيات الأعيان جـ ٣ ص ٣٢، ٤٣.

(٧) تأويل مختلف الحديث ص ٩٨، وانظر تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٥٤.

من الله، والشر من العبد[1]. ولما كان هذا القول يشبه قول الثنوية المجوسية، فإن المعتزلة اكتسبوا علاوة على أسمائهم العديدة اسم المجوسية. ولا شك أن المعتزلة لا يقبلون هذا الاسم، وهم إنما تنصلوا من إسم القدرية وأنكروه بشدة تخلصاً من وصمة لقب المجوسية، إذ كان النبي ﷺ ذم القدرية بتسميتها مجوس هذه الأمة[2].

٥ ـ **مخانيث الخوارج**: من ألقاب المعتزلة مخانيث الخوارج، وسبب التسمية: أن المعتزلة، ولا سيما شيخيهم الأولين: واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد كانوا يوافقون الخوارج في تخليد مرتكب الكبيرة في النار مع قولهم: إنه ليس بكافر، فهم قد وافقوا الخوارج في التخليد؛ لكن لم يجرأوا على تكفيره؛ ولذا سموا بهذا الاسم[3].

٦ ـ **الوعيدية**: من أسماء المعتزلة الوعيدية، سماهم به أحد المرجئة في شعر قاله في هجاء أبي هاشم الجبائي[4]:

يعيب القول بالارجاء حتى ... يرى بعض الرجاء من الجرائر
وأعظم من ذوي الارجاء جرماً ... وعيديٌّ أصر على الكبائر[5]

واسم الوعيدية آت من قول المعتزلة بالوعد والوعيد، وهذا القول أحد الأركان التي يقوم عليها الاعتزال، ومعناه: أن الله تعالى صادق في وعده ووعيده، وأنه لا يغفر الذنوب إلا من بعد التوبة[6].

٧ ـ **المعطلة**: كان أهل السنة يطلقون على الجهمية الأولى نفاة الصفات إسم المعطلة لتعطيلها الله تعالى عن صفاته[7]. أي: تجريده تعالى منها، وكانوا يقصدون من وراء هذه التسمية ذم الجهمية وهجوها، فإن أهل الموصل أخذوا بعد هزيمة مروان بن محمد يسبونه وينادونه: يا معطل، لأن مروان كان على مذهب المعطلة[8].

---

(١) الخطط جـ ٤ ص ١٦٩.
(٢) الملل والنحل جـ ١ ص ٥٧، وانظر المعتزلة ص ٧، ٨.
(٣) مروج الذهب جـ ٦ ص ٢٢، وانظر المعتزلة ص ٩.
(٤) هو أبو هشام عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، رئيس معتزلة البصرة بعد أبيه، توفي في بغداد في شهر شعبان من سنة ٣٢١ هـ وهو رئيس فرقة البهشمية من المعتزلة.
انظر الفرق بين الفرق ص ١٨٤، ١٨٥ الحاشية، والمعتزلة ص ١٥٣.
(٥) الفرق بين الفرق ص ١٧٧.
(٦) الانتصار ص ١٢٦، وانظر المعتزلة ص ١٠.
(٧) الصواعق جـ ١ ص ١٩٢.
(٨) الكامل لابن الأثير جـ ٥ ص ١٧١.

وحين قام المعتزلة واقتبسوا عن الجهمية الأولى قولها بنفي الصفات، لـزمهم اسم المعطلة. يقول الشهرستاني: إن من معاني التعطيل تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي تدل عليها(١).

وبما أن المعتزلة كانوا يلجأون في الآيات التي لا توافق أغراضهم إلى التأويل، فلا يبعد أن يكون سبباً آخر في تسميتهم بالمعطلة، ونحن نجد بعض أهل السنة كابن القيم(٢) يستعملون في كلامهم عن المعتزلة لفظ المعطلة للدلالة عليهم، فقد وضع ابن القيم كتابه «الصواعق المرسلة» في الرد على الجهمية والمعطلة، وهو يقصد الرد على المعتزلة بالدرجة الأولى(٣).

القسم الثاني: ما أطلقوه على أنفسهم:

١ ـ **المعتزلة:** سبق أن ذكرنا هذا الإسم من ضمن أسمائهم التي سماهم بها غيرهم، ونورده هنا من ضمن الأسماء التي تسموا بها؛ وذلك أنهم لما رأوا أنه لا خلاص لهم من هذا الإسم، أخذوا يبرهنون على فضله، وأن المراد به الاعتزال عن الأقوال المحدثة والمبتدعة(٤)، وبرهنوا على ما يقولون ببعض النصوص مثـل قولـه تعالى: ﴿وَٱهۡجُرۡهُمۡ هَجۡرٗا جَمِيلٗا﴾(٥). وذلك لا يكون إلا بالاعتزال عنهم(٦).

٢ ـ **أهل العدل والتوحيد:** يروي المقبلي أن المعتزلة كانوا يطلقون على أنفسهم أهل العدل والتوحيد والعدلية، ولذا يقول: «وتسمي المعتزلة نفسها بالعدلية، وأهل العدل والتوحيد»(٧).

---

(١) نهاية الاقدام ص ١٢٣.

(٢) هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي ثم الدمشقي، الفقيه الأصولي المفسر النحوي العارف شمس الدين أبو عبد الله بن قيِّم الجوزية، سمع من القاضي تقي الدين سليمان، وجماعة من العلماء. وتفقه في المذهب وأفتى، ولازم الشيخ تقي الدين، وأخذ عنه، كان عارفاً بالتفسير وبأصول الدين والفقه، وله اعتناء بعلم الحديث والنحو وعلم الكلام والسلوك، وقد أثنى عليه الذهبي ثناء كثيراً، وقال برهان الدين الزرعي ما تحت أديم السماء أوسع علماً منه.

له مؤلفات كثيرة، منها: الصواعق المرسلة، وشفاء العليل، والداء والدواء، وإغاثة اللهفان..

انظر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٢، ٣، وطبقات السبكي جـ ٦ ص ٤٤.

(٣) انظر الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٢٤١، ٢٤٢، والمعتزلة ص ١٠.

(٤) المنية والأمل ص ٢، ٤.

(٥) سورة المزمل: آية ١٠.

(٦) انظر المعتزلة ص ٤.

(٧) العلم الشامخ ص ٣٠٠.

أما مؤرخو أهل السنة الذين قالوا: إن المعتزلة يدعون أنفسهم أهل العدل والتوحيد فكثيرون، منهم: الشهرستاني حيث قال: «... ويسمون أصحاب العدل والتوحيد.. والعدلية»(١).

وجاء في صبح الأعشى أن المعتزلة يسمون أنفسهم أهل العدل والتوحيد، ويعنون بالعدل نفي القدر، والقول بأن الإنسان موجد أفعاله تنزيهاً لله تعالى أن يُضاف إليه شر، ويعنون بالتوحيد نفي الصفات القديمة...(٢).

والمعتزلة يفضلون أن يدعوا بهذا الاسم(٣)؛ ذلك أنه علاوة على المعنى الحسن الذي يتضمنه، فإنه مشتق من أهم قاعدتين من قواعد الاعتزال اللتين كانت تدور حولهما أكثر تعاليمهم، وهما: أصل العدل، وأصل التوحيد(٤).

٣ ـ أهل الحق، والفرقة الناجية، والمنزهون الله عن النقص: كذلك من أسماء المعتزلة التي تسموا بها: أهل الحق، والفرقة الناجية والمنزهون الله عن النقص. يقول المقبلي: «وتسمي المعتزلة نفسها.. أهل الحق والفرقة الناجية والمنزهون الله عن النقص»(٥)؛ ذلك أنهم يعتبرون أنفسهم على الحق، ومن سواهم على الباطل، ولذا دعوا خصومهم بالمجبرة، القدرية المجوزة المشبهة الحشوية المرجئة، وغير ذلك(٦).

المطلب الثالث
تاريخ ومكان نشأة المعتزلة وممّن استقوا آراءهم

لقد اختلف الباحثون في وقت ظهور المعتزلة كاختلافهم في أصل تسميتها، وأهم الأقوال في ذلك قولان:

الأول: قول من يرى أنها ابتدأت في قوم من أصحاب علي ـ رضي الله عنه ـ اعتزلوا السياسة، وانصرفوا إلى العقائد، عندما نزل الحسن بن علي عن الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان(٧).

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٤٩.
(٢) صبح الأعشى جـ ١٣ ص ٢٥١.
(٣) المنية والأمل ص ٢.
(٤) انظر المعتزلة ص ٦.
(٥) (٦) العلم الشامخ ص ٣٠٠.
(٧) المذاهب الإسلامية ص ٢٠٧.

يقول الملطي: «. . . وهم سموا أنفسهم معتزلة؛ وذلك عندما بايع الحسن بن علي معاوية وسلم الأمر إليه اعتزلوا الحسن ومعاوية وجميع الناس ـ وذلك أنهم كانوا من أصحاب علي ـ ولزموا منازلهم ومساجدهم، وقالوا نشتغل بالعلم والعبادة»[1].

القول الثاني: قول الأكثرية من الباحثين. يرى هؤلاء أن رأس المعتزلة هو واصل بن عطاء المولود سنة ٨٠ هـ، والمتوفى سنة ١٣١ هـ، وقد كان ممن يحضر مجلس الحسن البصري في زمان فتنة الأزارقة[2]، فثارت تلك المسألة التي شغلت الأذهان في ذلك العصر، وهي مسألة مرتكبي الكبيرة، وذلك أنه دخل رجل على الحسن البصري في حلقته في مسجد البصرة، وبيّن له مذهب الخوارج في الكبيرة، ومذهب المرجئة، وطلب منه بيان الحكم في ذلك، ففكر الحسن، وقبل إجابته قال واصل بن عطاء: أنا أقول أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بإطلاق، ولا كافر بإطلاق، بل هو في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر، فطرده الحسن واعتزل في ناحية من المسجد يقرر ما أجاب به على أصحابه[3].

والمعتزلة ـ في كتبهم ـ يرون أن مذهبهم أقدم في نشأته من واصل، فيعدون من رجال مذهبهم كثيراً من أهل البيت، ولذلك فإنهم يقولون: إن الاعتزال إنما يعود إلى علي بن أبي طالب، وإن ابنه محمد بن الحنفية أخذ عنه هذا المذهب، ثم أورثه محمد لابنه أبي هاشم أستاذ واصل، فهذا ابن المرتضي[4] ينسب علي بن أبي طالب إلى الاعتزال[5].

وما يقوله المعتزلة هنا مردود؛ لأمور منها: ـ

١ ـ أن الروايات التي تنسب الاعتزال إلى علي بن أبي طالب لم ترد إلا في كتب

---

(١) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ٤١.

(٢) هم أتباع أبي راشد نافع بن الأزرق بن قيس بن نهار. . . بن الدولي بن حنيفة الخارج بالبصرة في أيام عبد الله بن الزبير وهم على التبرؤ من عثمان وعلي، والطعن عليهم، وأن دار مخالفيهم دار كفر، وأن من أقام بدار الكفر فهو كافر، وأن أطفال مخالفيهم في النار، ويحل قتلهم، وأنكروا رجم الزاني.

انظر الخطط جـ ٢ ص ٣٥٤.

(٣) انظر الملل والنحل جـ ١ ص ٥٢.

(٤) هو أحمد بن يحيى بن المرتضي المهدي لدين الله، كان إماماً سنة ٧٩٣ هـ وسجن في صنعاء اليمن إلى سنة ٨٠١ هـ.

له مؤلفات منها: كتاب البحر الزخار في فقه الزيدية، وباب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل، كان مولده سنة ٧٦٤، توفي سنة ٨٤٠ هـ.

انظر الأعلام جـ ١ ص ٢٥٥.

(٥) المنية والأمل ص ٤، ٥، ونشأة الأشعرية ص ١٢١، بتصرف.

المعتزلة؛ إضافة إلى ذلك أن أسانيدها ليست صحيحة؛ مما يدل على أنها من وضعهم[1].

٢ ـ ما أثر عن علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ أنه كان ينهى[2] عن الخوض في القدر، فكيف ينهى عن شيء ينتحله؟!.

٣ ـ أن ما زعمه المعتزلة ـ هنا ـ إنما هو مجرد محاولة لإثبات بعض الأصالة لمذهبهم، وأنه لم يخرج عن عقيدة أهل السنة والجماعة إذا نسب إلى علي أو أحد بنيه[3].

والرأي الأقرب للصواب ـ والله أعلم ـ قول الأكثرية، وهو أن رأس الاعتزال هو واصل بن عطاء، وأنه نشأ في سنة بين ١٠٥ إلى ١١٠ للهجرة في البصرة نتيجة للمناظرة في أمر صاحب الكبيرة ثم خروج واصل برأيه المخالف لشيخه الحسن البصري؛ وبعد ذلك أضاف إلى رأيه في مرتكب الكبيرة آراء أخرى أصبحت فيما بعد من أصول المعتزلة، ومن ثم أخذ كل عالم من علمائهم يأتي برأي حتى تكونت هذه الفرقة.

وقد استقوا آراءهم من المقالات والآراء السائدة في عصرهم آنذاك؛ وخصوصاً البصرة. ففكرة الاختيار ومسئولية الإنسان عن أفعاله أخذها المعتزلة عن القدرية، وعن الجهمية أصحاب الجهم بن صفوان[4] تلقف المعتزلة القول بنفي الصفات وخلق القرآن، وعدم رؤية الله بالأبصار في الآخرة، وهذا الالتقاء يفسر خلط بعض الدارسين بين الجهمية والمعتزلة والقدرية. كما أخذ المعتزلة مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عن الخوارج. كما اتفقوا مع الشيعة في كثير من الآراء الخاصة بالإمامة، كقولهم بوجوب وجود الإمام في كل عصر فضلاً عن تجويزهم للتأويل حتى إن ابن المرتضي يرجح أن واصلاً وعمرو بن عبيد شيخي الاعتزال تتلمذا على أبي هاشم بن محمد بن الحنفية.

وباختصار، فإن المعتزلة لم يجدوا غضاضة في تكوين مذهبهم على أساس انتقائي للأفكار والآراء السائدة في عصرهم؛ وخصوصاً آراء الفرق المخالفة[5].

---

(١)، (٢) انظر نشأة الأشعرية ص ١٢١.

(٣) نشأة الأشعرية ص ١٢١.

(٤) هو الجهم بن صفوان السمرقندي الراسبي جبري خالص، وافق المعتزلة في نفي الصفات، وزاد عليهم بأشياء، وقد ظهرت بدعته في ترمذ، قتله سلم بن أحوز بمرو في أواخر ملك بني أمية وإليه تنسب فرقة الجهمية.
انظر المقالات جـ ١ ص ٢٢٤، والانتصار ص ١٨٠، والبداية لابن كثير جـ ١٠ ص ٢٧، والملل والنحل جـ ١ ص ١١٣، والأعلام جـ ٢ ص ١٣٨، ١٣٩.

(٥) الحركات السرية في الإسلام ص ٩٠، ٩١ بتصرف.

أما المكان الذي نشأ فيه الاعتزال، فإنه يكاد يجمع الباحثون على أنه البصرة، ولكن بعضهم يقول: إنه نشأ بالمدينة استناداً إلى أن المعتزلين السياسيين كانوا في المدينة، وكذلك الزهاد، وعلى ما يزعمه بعض الناس من أن أول من قام بالاعتزال أبو هاشم عبد الله والحسن إبنا محمد بن الحنفية، والإثنان كانا يسكنان المدينة، وبالمدينة ولد واصل بن عطاء وسكن فيها في صباه، وأخذ الاعتزال عن أبي هاشم الذي تقدم ذكره آنفاً، يقول الملطي: «إن واصلاً حمل الإعتزال معه من المدينة إلى البصرة»[1].

والصحيح أن الاعتزال نشأ بالبصرة؛ أما ما ذكر، فإنما المقصود به الاعتزال السياسي واعتزال الزهاد. أما زعم بعضهم أن أول من قام بالاعتزال أبو هاشم عبدالله والحسن إبنا محمد بن الحنفية، فليس بصحيح، وإنما هذا من وضع كبار المعتزلة الذين يحبون أن يكسوا مذهبهم بعض الأصالة والقداسة في نسبته إلى إبني محمد بن الحنفية؛ لكي يصلوا من ذلك إلى نسبته إلى علي بن أبي طالب ـ رضي الله عنه ـ كما أنه ليس هناك أسانيد تثبت صحة ما زعموه، وأيضاً: فقد أثر عن علي ـ رضي الله عنه ـ النهي عن الخوض في القدر.

أما قول الملطي أن واصلاً حمل الاعتزال معه من المدينة إلى البصرة فليس بصحيح؛ لأنه إما أن يكون بنى قوله على ما ذكر من وجود المعتزلة السياسيين والزهاد بالمدينة، وعلى زعم البعض أن الاعتزال أُخذ عن أبي هاشم. أو: لا؛ إن كان الأول، فقد أبطلناه مسبقاً، فإذا بطل الأصل، بطل ما ينبني عليه، وإن كان الآخر فممن أخذ الاعتزال في المدينة؛ حينئذ يحتاج إلى دليل ولم يبين. إذاً ثبت بطلانه.

إضافة إلى ذلك: فإن واصلاً كان تلميذاً للحسن، وتربى على يديه ولم يفارقه إلا عندما خالفه في مسألة مرتكب الكبيرة، وأبعده الحسن عن مجلسه[2]. والله أعلم.

* * *

(١) التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ٤٢.

(٢) انظر نشأة الأشعرية ص ١٢١، والمعتزلة ص ١٢.

المبحث الثاني

عوامل ظهور المعتزلة وانتشار أفكارهم

تمهيـد:

تكلمت في المبحث السابق عن أصل المعتزلة وبعض أسمائهم وتاريخ ومكان نشأتهم. وفي هذا المبحث نعرض ما تيسر من العوامل التي ساعدت على ظهور المعتزلة وانتشار أفكارهم، فنقول وبالله التوفيق.

لقد أدى إلى ظهور المعتزلة وانتشار أفكارهم عوامل عدة، منها ما يلي: ـ

١ ـ حل مشاكل الخلاف بين المسلمين:

على أثر ركود حركة الفتح واستقرار المسلمين في الأمصار نشأت بينهم مشاكل اجتماعية كثيرة، كان حتماً عليهم أن يدرسوها ويجدوا لها حلولاً شافية يقبلها الدين الإسلامي، ومن المشاكل التي أثيرت أكثر مما سواها مشكلة مجرمي الأمة أو ما يدعون مرتكبي الكبائر التي ما دون الشرك؛ وذلك أنه كثر إقدام الناس على ارتكاب الكبائر بسبب اختلاف القادة على الخلافة، وما قبله من الفتن التي أدت إلى مصرع عثمان ـ رضي الله عنه ـ ونشوء الحرب بين علي وأصحاب الجمل، ثم بين علي ومعاوية، فتفرق المسلمون أحزاباً ووقعوا في صراع دموي ذهب بالطيبين من أعلام الصحابة، وراح المسلمون يكفر بعضهم بعضاً، وانشغلوا عن أعمال الفتوح بتبادل السباب، يضاف إلى هذا أن المسلمين انتقلوا بعد الفتح من محيط الصحراء الضيق إلى محيط واسع فيه كثير من ضروب اللهو والترف وأسباب الفساد، فحز ذلك في نفوس القوم، ولا سيما أهل العلم والأخيار، وساءهم أن يروا إخوانهم المسلمين يجترئون على المعاصي، ويقتل بعضهم بعضاً بلا سبب، فعكفوا على هذه المشكلة يدرسونها، ويصدرون أحكامهم فيها مستمدة من كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ، كل على حسب اجتهاده، فكثرت بسبب ذلك المناظرات، واشتهرت المجادلات واختلاف الرأي[١].

---

(١) المعتزلة ص ١٤، ١٥.

وكان أهل السنة والجماعة يرون أن مرتكب الكبيرة التي ما دون الشرك أنه مؤمن، فكبيرته لا تخرجه من الإيمان، ولا تدخله في الكفر، لبقاء التصديق الذي هو حقيقة الإيمان، ولكنه يعاقب عليها[1].

ويستدلون بأمور، منها:

الأول: النصوص الناطقة بإطلاق المؤمن على المعاصي، كقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى . . . **الآية**﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا . . . **الآية**﴾[3][4].

الثاني: إجماع الأمة من زمن النبي ﷺ إلى وقتهم على الصلاة على من مات من المسلمين من غير توبة، والدعاء له ودفنه في مقابرهم مع علمهم بحاله[5].

وقد رفض الخوارج حكم أهل السنة في مرتكب الكبيرة، ووضعوا فيه حكماً مخالفاً، فقالوا ـ ما عدا النجدات منهم ـ: إن مرتكب الذنوب كبيرة كانت أو صغيرة كافر مخلد في النار ذلك لأنهم كانوا لا يعتبرون الإيمان تاماً بدون العمل[6].

وكما رد الخوارج حكم أهل السنة، فإن المرجئة اعترضوا على حكم الخوارج، وكونوا في مرتكب الكبيرة رأياً يعتبر بمثابة الرد على الخوارج، فقالوا: نظراً لأن الإيمان هو عمود الدين، وليس العمل داخلاً في الإيمان، وأنه لا يضر مع الإيمان معصية، كما لا ينفع مع الكفر طاعة، فقد قرروا أن مرتكب الكبيرة مؤمن وأرجأوا أمر معصيته إلى الله تعالى يوم القيامة ليحكم فيه بما يشاء[7].

ثم تعاظم الخلاف بين الفرق الإسلامية، واحتدم الجدل، وصارت تعقد في مساجد البصرة وغيرها حلقات المناظرة التي كان أهمها وأشهرها حلقة الحسن البصري. في ذلك الجو ظهر المعتزلة، وقد كانت الحلول المعروضة لمرتكب الكبيرة غير مرضية للجميع؛ وبذلك كان المجال مفتوحاً لظهور حلول أخرى، وقد ظن واصل بن عطاء ـ تلميذ الحسن البصري ـ أن في مقدوره أن يجيء بحكم خير من الأحكام السابقة، ثم أن واصلاً لما كان

---

(١) العقائد النسفية ص ١١٦، ١١٧، بتصرف.

(٢) سورة البقرة. آية ١٧٨.

(٣) سورة التحريم: آية ٨.

(٤)، (٥) العقائد النسفية ص ١١٧، ١١٨.

(٦) العقائد النسفية ص ١١٦ ـ ١١٨، والفرق بين الفرق ص ٧٣.

(٧) التبصير في أمور الدين ص ٩٠، والملل والنحل جـ ١ ص ١٤٥، بتصرف.

يعتقد أن العمل جزء من الإيمان[1]؛ ويرى أن أحكام المؤمنين والكافرين والمنافقين في الكتاب والسنة زائلة عن مرتكب الكبيرة، فإنه قرر أن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر؛ بل في منزلة بين منزلتي الإيمان والكفر[2].

وقد عرفنا ـ فيما سبق ـ عند الكلام على نشأة المعتزلة، قصة السائل الذي أتى إلى الحسن البصري في حلقته يسأله عن حكم مرتكب الكبيرة؛ معلّلاً ذلك بوجود الآراء المتضاربة، آراء الخوارج والمرجئة، وقبل أن يُجيب الحسن سبقه واصل بن عطاء وقال رأيه في مرتكب الكبيرة، وهو أنه لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل في ناحية من المسجد، وانضم إليه عمرو بن عبيد وأصحابه، فقال الحسن: إعتزلنا واصل؛ وبذلك سُمِّي واصل وأصحابه المعتزلة[3].

ومما يلفت الانتباه أن واصلاً ـ رغم مخالفته للخوارج ـ وقوله: إن مرتكب الكبيرة لا مؤمن ولا كافر، فإنه وافقهم على تخليده في النار، وفي هذا يقول البغدادي: تناقض بَيِّن، إلا أن واصلاً استدرك فقال: يخفف عنه العذاب، وتكون دركته فوق دركة الكفار؛ وذلك إذا خرج صاحب الكبيرة من الدنيا عن غير توبة[4].

وقد طبق واصل بن عطاء هذا المبدأ على المتنازعين على الخلافة، فقد كان أهل العصر مختلفين في هذه المسألة أيضاً، فشيعة علي ـ رضي الله عنه ـ يكفرون الذين خرجوا عليه وحاربوه، وحرموه من حقه في الخلافة، وجماعة معاوية يلعنون علياً في المساجد، والخوارج يقولون: إن أصحاب الجمل كفروا بقتالهم علياً، وأن علياً كان على الحق في قتال أصحاب الجمل، وقتال أصحاب صفين إلى وقت التحكيم، ثم كفر بالتحكيم، وأهل السنة يعتقدون صحة إسلام الفريقين في حرب الجمل وصفين، ويرون أن الذين قاتلوا علياً فيهما كانوا عصاة مخطئين، ولكن خطأهم لم يكن كفراً.

وأما المرجئة؛ فكانوا يؤمنون بحسن إسلام الفريقين ويرجئون الحكم عليهما إلى يوم القيامة، فلما قام واصل خالف جميع هذه الأقوال، وأدلى بحكمه الخاص في ذلك النزاع، فقال في عثمان وقاتليه وخاذليه: إن أحد الفريقين لا محالة فاسق مخطىء؛ غير أنه لا يستطيع أن يعين أيهما المخطىء؛ فلا يمكنه لذلك أن يقبل شهادتهما، كذلك قال

---

(١) العقائد النسفية ص ١١٦.

(٢) الانتصار ص ١٦٧.

(٣) الملل والنحل جـ ١ ص ٥٥.

(٤) الفرق بين الفرق ص ١١٩، والملل والنحل جـ ١ ص ٥٦، بتصرف.

في أصحاب الجمل وصفين: أن أحدهما مخطىء فاسق، وقد يكون الفسقة من الفريقين، ولما كان يشك فيهما كليهما ولا يعرف أيهما الفاسق، رفض شهادتهما، وقد ذهب صاحبه عمرو بن عبيد إلى أبعد من ذلك، فحكم بفسق الفريقين من أصحاب الجمل وصفين، ولم يقبل شهادتهم جميعاً[1].

ولم يكتف واصل بالحكم على المتحاربين على الخلافة فحسب؛ بل تعرض لحل ذلك النزاع السياسي من أساسه، فقد كانت آراء الفرق الإسلامية في الخلافة متضاربة، فأهل السنة يقولون: إن الخليفة يجب أن يكون عربياً من قريش، وأن يصل إلى الخلافة بمبايعة الأمة وموافقتها. والشيعة يرون: أن الإمامة محصورة في أولاد علي بن أبي طالب من زوجته فاطمة بنت الرسول ـ ﷺ ـ. والخوارج يصرون على أن تكون الخلافة بانتخاب الأمة إذا دعت الضرورة إلى ذلك، وكل مسلم يحق له أن ينتخب لإشغال ذلك المنصب. فحاول واصل أن يوحد هذه الآراء ويكون منهاجاً يرضي الجميع، ويجيء وسطاً بين تطرف الشيعة والخوارج، فقال: الإمامة باختيار الأمة، وحجته في ذلك: أن الله سبحانه وتعالى لم ينص على رجل بعينه، ولا الرسول ﷺ. وفي هذا وافق أهل السنة والخوارج. وقال أيضاً: إذا كان مسلماً سواء من قريش أو من غيرها، ومن أهل العدالة والإيمان، يجوز أن يقع عليه اختيار الأمة، وكان ذلك منه ترضية ثانية للخوارج وزاد على ما تقدم أن اختيار الإمام واجب على أهل كل عصر، فاقترب بهذا القول من الشيعة الذين يعتقدون بوجوده في كل وقت إن حاضراً أو غائباً.

ويتضح مما تقدم أن المسلمين في الوقت الذي ظهرت فيه هذه الفرقة كانت عندهم بعض المشاكل، وأن المعتزلة قاموا ليحلوا تلك المشاكل ويضعوا فيها أحكاماً حسبوا أنها ترضي الجميع، وتحوز قبولهم، وتصلح ذات بينهم[2]؛ إلا أن المسألة بالعكس؛ إذ أنهم زادوا المشاكل مشاكل، فأحدثوا من البدع والأقوال المخالفة لكتاب الله وسنة رسوله ﷺ ما جعل المسلمين ينشغلون عن حل مشاكلهم بالقضاء على هذه البدع والأقوال المخالفة، والرد عليها؛ لكن على كل حال فإن وجود بعض المشاكل بين المسلمين مما هيأ لظهور هذه الفرقة؛ ومن ثم ساعدها على الاشتهار والانتشار عندما أثبتت آراءها كأي فرقة أخرى من فرق الضلال.

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٥٢، ٥٣، والمعتزلة ص ١٨، ١٩، بتصرف.

(٢) مروج الذهب جـ ١ ص ٧١، وجـ ٦ ص ٢٤، ومقدمة الانتصار ص ٥١، والمعتزلة ص ١٩، ٢٠، وظهر الإسلام ص ٢٦، ٢٧، وأهم الفرق الإسلامية ص ٤١، ٤٢، بتصرف.

٢ ـ أثر الديانات الأخرى:

لقد شهدت جزيرة العرب شروق شمس الإسلام؛ غير أنه لم يبق محصوراً في هذه الجزيرة إذ ما لبث المسلمون أن خرجوا منها غازين فأخضعوا لسلطانهم معظم أقطار الشرق الأدنى، وقد وجدوا في البلاد التي فتحوها أقواماً يدينون بديانات شتى.

ففي الشام ومصر عمت المسيحية واليهودية، وفي العراق وفارس غلبت المجوسية بفرقها المتعددة كالثنوية والزرادشتية والمانوية والمزدكية... فكان لزاماً على المسلمين أن يعيشوا بين أرباب تلك الأديان، وكان لا بد لهم من الاتصال المستمر بهم، فتأثروا بآرائهم وأفكارهم، وتسرب إلى الإسلام من عقائدهم نتيجة ذلك الاحتكاك والتأثر المتواصلين ما كان أئمة السلف لا يقرونه، ولا يرضون به. وقد تم ذلك التأثر بطرق مختلفة، منها: ترجمة بعض الكتب القديمة مما أثر عن الفرس والهنود واليونان والرومان، وكان في هذه الكتب من العلوم والفلسفات ما أثر على عقائد المسلمين، وجرهم إلى مناظرات كان للمعتزلة النصيب الأكبر منها؛ إذ أن لهم مدخل في علم الكلام. ومنها: دخول أهل الملل الأخرى في الإسلام؛ حيث جاءوا بمعارف مختلفة أثرت على عقائد المسلمين، وقد انقسم هؤلاء الداخلون في الإسلام أقساماً، منهم: من دخل في الإسلام وترك معتقداته القديمة، لكنه نقل بعض تلك المعتقدات عن غير عمد، ونشرها بين أهله، فكان لها دورها في التأثير على عقائد المسلمين. ومنهم: من اعتنق الإسلام لا عن إيمان به، وإنما لغايات في نفوسهم، فعل بعضهم ذلك طمعاً في مال يجنيه أو جاه يناله، وأقدم البعض الآخر عليه بدافع الحقد على المسلمين الذين هزموا دينهم وهدموا ملكهم، فأظهروا الإسلام وأبطنوا عداوته، فدئبوا على محاربته والكيد له، فكانوا خطراً عليه كبيراً لأنهم ما انفكوا ينفثون فيه ما في صدورهم من الغل والغيظ، ويروجون بين أبنائه من الأفكار ما لا تقره العقيدة الإسلامية حباً في تشويه تلك العقيدة، ورغبة في إفسادها، كما أن هناك من تمسكوا بأديانهم الأصلية، لأن الإسلام منحهم حرية العبادة، ولم يتدخل في شئونهم الخاصة ما داموا يدفعون الجزية.

ولما توطدت أركان الدولة الإسلامية وتوسعت أعمالها في عهد بني أمية، ولما لم يكن للعرب قدرة كافية في أمور الإدارة، فإنهم اضطروا إلى أن يعتمدوا في تصريف شئون البلاد على أهل الأمصار المتعلمين الذين اقتبسوا من مدنية الفرس وحضارة البيزنطيين، فأسندوا إليهم أعمال الدواوين، وهكذا كانوا يحيون بين ظهراني المسلمين، ويحتكون دوماً بهم، والاحتكاك يؤدي إلى تبادل الرأي، والآراء سريعة الانتقال.

بعد هذه المقدمة نبين أثر الديانات الأخرى في ظهور الاعتزال.

معلوم أن أرباب تلك الديانات أثاروا بين المسلمين مسائل إلٰهية هامة لم تكن لتخطر لهم، غير أن السلف تخوفوا منها وتجنبوها، وحظروا على الناس الخوض فيها؛ لأنهم كانوا يرون في الكتاب والسنة ما يكفيهم في حياتهم، فلا ضرورة لأن ينصرفوا إلى أبحاث دينية أخرى خارجة عنهما؛ إلا أن ترك البحث في تلك المسائل الإلٰهية لم يدم طويلاً، فسرعان ما قام من بين المسلمين رجال كان عندهم شيء من الجرأة، وحب الاستطلاع، فأقبلوا عليها يدرسونها ويقابلونها بتعاليمهم الإسلامية أولئك الرجال هم المعتزلة وأسلافهم القدرية أو الجهمية.

قد كان لليهود بلا شك بعض الأثر في ظهور المعتزلة، فهم الذين نشروا المقالة في خلق القرآن، يروي ابن الأثير[1] أن أول من نشرها منهم هو لبيد بن الأعصم ـ عدو النبي ﷺ ـ الذي كان يقول بخلق التوراة؛ ثم أخذ ابن أخته طالوت هذه المقالة عنه، وصنف في خلق القرآن، فكان أول من فعل ذلك في الإسلام، وكان طالوت هذا زنديقاً فأفشى الزندقة[2].

وذكر الخطيب البغدادي[3]: أن بشراً المريسي[4] المرجىء المعتزلي أحد كبار الدعاة إلى خلق القرآن، كان أبوه يهودياً، صباغاً في الكوفة[5]. لكن الديانة التي كان لها أثرها في ظهور الاعتزال أكبر من غيرها هي المسيحية. والأدلة على تأثر المعتزلة بالمسائل الإلٰهية التي أثارها المسيحيون كثيرة منها: ـ

١ ـ أن الأمويين قربوهم إليهم، واستعانوا بهم، وأسندوا إليهم بعض المناصب

---

(١) هو علي بن محمد الشيباني، أبو الحسن عز الدين، يعرف بابن الأثير الجزري، ولد سنة ٥٥٥ هـ، وتوفي سنة ٦٣٠ هـ.

من مؤلفاته: الكامل في التاريخ، وكتاب اللباب في تهذيب الأنساب.

انظر تذكرة الحفاظ جـ ٤ ص ١٨٥، والكامل في التاريخ جـ ١ ص ٩ ـ ١١.

(٢) الكامل في التاريخ جـ ٧ ص ٤٩، وانظر المعتزلة ص ٢١ ـ ٢٣.

(٣) هو أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي بن ثابت المعروف بالخطيب البغدادي (أبو بكر) محدث مؤرخ أصولي، ولد بدرزيجان من قرى العراق، ونشأ في بغداد، ورحل وسمع الحديث، ولد سنة ٣٩٢ هـ، وتوفي في بغداد سنة ٤٦٣ هـ.

من مؤلفاته: تاريخ بغداد، والكفاية في معرفة علم الرواية.

انظر تذكرة الحفاظ، جـ ٣ ص ٣١٢، ٣٢١، ومعجم الأدباء جـ ٤ ص ١٣ ـ ١٦.

(٤) هو بشر بن غياث (أبو عبد الرحمن المريسي) حكي عنه أقوال شنيعة بسببها كفره أكثر أهل العلم، كان والده يهودياً صباغاً بالكوفة، هلك سنة ٢١٨ هـ.

انظر لسان الميزان جـ ٢ ص ٢٩، ٣٠، ورد الإمام الدارمي على بشر المريسي (المقدمة).

(٥) تاريخ بغداد جـ ٧ ص ٦١.

العالية، فقد جعل معاوية بن أبي سفيان سرجون بن منصور الرومي المسيحي كاتبه وصاحب أمره[1].

وبعد أن قضى معاوية بقيت لسرجون مكانته، فكان يزيد يستشيره في الملمات ويسأله الرأي[2]، ثم ورث تلك المكانة ولده يحيى الدمشقي[3] الذي خدم الأمويين ثم اعتزل العمل سنة ١١٢ هـ والتحق بأحد الأديرة القريبة من القدس حيث قضى بقية حياته يشتغل في الأبحاث الدينية، ويصنف الكتب[4].

إن احتكاك المسلمين بأولئك المسيحيين لا يمكن أن يكون قد مضى دون أن يترك فيهم أثراً، فكيف إذا تجاوز الأمر حد التجاور، واشترك المسلمون والمسيحيون في مناظرات دينية، وطال بينهم الجدل، هؤلاء يؤيدون دينهم، وأولئك يبرهنون على صحة معتقدهم؛ أقول ذلك، لأننا نستدل من كتابات يحيى الدمشقي وأمثاله من المسيحيين، فقد ورد منها نماذج محاورات جرت بين المسلمين والمسيحيين، واشترك فيها يحيى الدمشقي، وكان يبدأوها على هذا النحو: إذا قال لك العربي كذا وكذا فأجبه بكذا.. وأشار المستشرق سكيفورت إلى تلك النماذج، فقال: إن من جملة الكتب التي صنفها يحيى الدمشقي كتاب في الدفاع عن النصرانية وضعه في شكل محاورة بين عربي ومسيحي، والذي يظهر من كل هذا أن الأمويين الأولين كانوا متسامحين في الدين، فلم يمانعوا في قيام مناقشات من هذا النوع، وقد توقفت تلك المناقشات مدة طويلة، ثم استؤنفت في زمن المأمون الذي كان أكثر من الأمويين تسامحاً، بل إنه ليشجعها[5]؛ فقد جاء في نفح الطيب أنه حدثت مناظرة بين العتابي[6] وبين أبي قرة أمام المأمون في المسيح عليه السلام، كذلك جرت لأبي قرة محاورة في حضرة المأمون بينه وبين بعض

---

(١) الطبري جـ ٦ ص ١٨٣، والكامل جـ ٤ ص ٧، وانظر المعتزلة ص ٢٣.

(٢) تاريخ الأمم والملوك للطبري جـ ٦ ص ١٩٤، ١٩٩.

(٣) هو القديس يحيى الدمشقي، واسمه العربي منصور، ولد سنة ٨١ هـ، وهلك سنة ١٣٧ هـ، كان كبير القدر وقديساً له قيمته في الكنيستين الشرقية والغربية.
انظر المعتزلة ص ٢٣ الحاشية.

(٤) انظر المعتزلة ص ٢٣.

(٥) المعتزلة ص ٢٥.

(٦) هو كلثوم بن عمرو بن أيوب التغلبي من بني عتاب بن سعد، كاتب حسن الترسل، وهو من أهل الشام، كان ينزل قنسرين وسكن بغداد. صحب طاهر بن الحسين وصنف كتباً منها: فنون الحكم والآداب، والخيل، والأجواد، والألفاظ.
انظر الأعلام جـ ٦ ص ٨٩، ومعجم الأدباء جـ ٦ ص ٢١٢.

العلماء من العراق والشام دونها في كتاب خاص [1].

٢ ـ ورد في كتب المؤرخين نصوص تشير إلى أن المسلمين أخذوا عن المسيحيين بعض أقوالهم [2]، فقد ذكر المقريزي أن أول من تكلم بالقدر في الإسلام هو معبد الجهني [3] أخذ ذلك عن نصراني من الأساورة يقال له أبو يونس، ويعرف بالأسواري [4].

وروى ابن قتيبة أن غيلان [5] الدمشقي أكبر داعية إلى القدر بعد الجهني، كان قبطياً، ولذا يدعونه غيلان القبطي [6]. وفي ذلك إشارة إلى أصله المسيحي.

٣ ـ ومن الأدلة أيضاً على تأثر المعتزلة بالمسيحيين ما نراه من الشبه بين كثير من عقائدهم وبين أقوال يحيى الدمشقي والمسائل الدينية التي كان يعالجها... فلا يعقل أن يكون ذلك الشبه وليد الصدفة أو من قبيل توارد الأفكار والخواطر، لأنها لا تقتصر على قول واحد أو فكرة واحدة، بل تظهر جلياً في مسائل متعددة منها:

١ ـ **القول بخير الله تعالى**: كان يحيى الدمشقي يقول: إن الله خير، ومصدر كل خير، وأن الفضيلة هبة منه تعالى، بها أصبح الإنسان قادراً على فعل الخير، فلولا المعونة الإلهية لما استطاع أحد أن يأتي شيئاً من الخير أبداً، والمعتزلة كانوا يذهبون إلى مثل هذا القول في خير الله تعالى، ويرون أن الله لا يفعل الشر، ولا يوصف بالقدرة على فعله.

٢ ـ **القول بالأصلح**: ثم إن يحيى الدمشقي كان يرى أن الله تعالى يهيىء لكل شيء في الوجود ما هو أصلح له، وهذا شبيه بعقيدة الأصلح التي لعبت دوراً مهماً في تاريخ المعتزلة، وخلاصتها: أن الله تعالى لا يفعل بعباده إلا ما فيه صلاحهم.

٣ ـ **نفي الصفات**: لقد كان يحيى ينفي الصفات الأزلية، وحجته في ذلك أننا لا نستطيع أن نحدد الله تعالى أو ندرك طبيعته؛ لأن الطبيعة مستحيل عليها أن تفهم ما فوق

---

(١) نفح الطيب جـ ٣ ص ٥٣.

(٢) المعتزلة ص ٢٥ نقلاً عن مجلة الشرق جـ ١ ص ٦٣٣، ٦٣٥.

(٣) هو معبد بن عبدالله الجهني البصري أول من قال بالقدر في البصرة، سمع الحديث من ابن عباس، وعمران بن حصين، انتقل من البصرة إلى المدينة فنشر فيها مذهبه، وعنه أخذ غيلان. خرج مع ابن الأشعث فقتله الحجاج صبراً بعد أن عذبه، وقيل: صلبه عبد الملك بن مروان على القول بالقدر ثم قتله.
انظر ميزان الاعتدال جـ ٣ ص ١٨٣، والأعلام جـ ٨ ص ١٧٧.

(٤) الخطط جـ ٤ ص ١٨١.

(٥) هو غيلان بن مسلم القبطي، أخذ مذهب القدر عن معبد، واستتابه عمر بن عبد العزيز ثم قتله هشام بن عبد الملك، كان من بلغاء الكتاب وعده ابن المرتضي من رجال الطبقة الرابعة من المعتزلة.
انظر الفرق بين الفرق ص ١٧، وفرق وطبقات المعتزلة ص ٣٨.

(٦) كتاب المعارف لابن قتيبة ص ١٦٦، ٢٠٧.

الطبيعة، ولأنه تعالى لم يمنحنا القدرة على تعرفه وإدراكه، والذين يطلقون على الله تعالى بعض الصفات، كالقدم والحياة والسمع والبصر، يخطئون كثيراً، لأن هذه الصفات تقتضي التركيب فيكون تعالى مركباً من عناصر مختلفة؛ وذلك ما لا يجوز في حقه تبارك وتعالى؛ لأنه عنصر واحد غير مركب، ولو أطلقنا عليه تعالى مثل هذه الصفات، فإن علينا أن نفهم تماماً أنها مجرد صفات سلبية، فإذا قلنا أنه تعالى لا أول له، فالمعنى أنه غير مخلوق أو غير قابل للفناء، وإذا قلنا: أنه خير فالمعنى أنه لا يفعل الشر، وهكذا. وإلى هذا القول في تعطيل الصفات ذهب المعتزلة حيث جعلوه أحد أصولهم الخمسة.

٤ ـ المجاز والتأويل: كذلك تعرض يحيى الدمشقي لمسألة التجسيم والتشبيه، فقال: إنه وردت في الكتاب المقدس كلمات كثيرة تحمل معنى التجسيم والتشبيه، وإن الناس في حديثهم عن الله تعالى يستعملون عبارات تؤدي إليهما، فحيثما وجدنا مثل هذه العبارات التي تتضمن معنى التجسيم والتي تشبه الله بخلقه؛ سواء في الكتاب المقدس أو غيره، وجب أن نعتبرها مجازاً أو رموزاً وننظر إليها كأداة تعين الناس على معرفة الله، ويجب أن نعمد لذلك إلى تأويلها، فمثلاً: سمعه تعالى: لا يعني إلا استعداده لقبول الدعاء، وعينه تعالى: ليست سوى قدرته على معرفة كل شيء، ومراقبة كل شيء، وهكذا، وقد سار المعتزلة على هذه الخطة فنفوا الأحاديث وأولوا الآيات التي تتضمن الاستواء والمجيء والنزول إلى الدنيا والسمع والبصر والكلام وغير ذلك[١].

من هذا العرض اتضح لنا أن للديانات الأخرى أثر في نشأة المعتزلة وخصوصاً اليهودية والمسيحية، وأن أثر المسيحية أكبر من غيره.

ومن الضروري أن نذكر في هذا الصدد أن المعتزلة لم يتأثروا في بادىء الأمر بأرباب الديانات الأخرى مباشرة، فقد سبقهم جماعة اطلعوا على العقائد المسيحية واليهودية وأخذوا يدرسونها ويتحدثون عنها، وهم فرقتان: فرقة قالت بخلق القرآن ونفي الأزلية، وأخرى قالت بنفي القدر. وأول رجال الفرقة الأولى: هو الجعد بن درهم[٢] الذي أظهر مقالته في زمن هشام بن عبد الملك.

---

(١) المعتزلة ص ٢٧، ٢٨، ٢٩، بتصرف.

(٢) هو الجعد بن درهم من الموالي مبتدع، له أخبار في الزندقة، سكن الجزيرة الفراتية وأخذ عنه مروان بن محمد لما ولي الجزيرة في أيام هشام بن عبد الملك فنسب إليه. قال الذهبي: عداده في التابعين مبتدع ضال زعم أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلاً، ولم يكلم موسى تكليماً، فقتل في ذلك بالعراق يوم النحر، قتله خالد القسري (أمير العراق).

انظر الأعلام جـ ٢ ص ١١٤.

وعن الجعد أخذ الجهم بن صفوان أكثر أقواله، وكان الجهم جبرياً لا يثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً، وكان فوق ذلك ينفي الصفات، ويقول بخلق القرآن وفناء الجنة والنار، وفناء حركات أهلهما، وإنكار الرؤية السعيدة، وإيجاب المعارف بالعقل قبل ورود الشرع؛ فانتشرت مقالته بترمذ من أعمال خراسان(١).

أما الطائفة الثانية: فهي القدرية التي كانت تثبت للإنسان قدرة على أفعاله، وحرية في اختيارها، وأول رجالها عمر المقصوص المتوفى سنة ٨٠ هـ الذي ظهر بدمشق، وكان أستاذاً للخليفة معاوية بن يزيد بن معاوية، فقتله الأمويون بتهمة إفساد الخليفة(٢). ويأتي بعده معبد الجهني الذي تكلم بالقدر في البصرة، وكان يجالس الحسن البصري فاقتدى به جماعة من المسلمين، منهم عمرو بن عبيد المعتزلي، وقد سلك أهل البصرة مسلكه في نفي القدر حينما رأوا عمرو بن عبيد ينتحله، ولما عظمت الفتنة به عذبه الحجاج وصلبه بأمر عبد الملك بن مروان(٣).

ومن رجال القدرية غير المقصوص والجهني غيلان الدمشقي الذي أخذ القول بنفي القدر عن معبد الجهني وتمادى فيه فأحضره عمر بن عبد العزيز ـ الخليفة الأموي العادل تولى الخلافة سنة ٩٩ هـ، وتوفي سنة ١٠١ هـ ـ ووبخه وبلغه بعد ذلك أن غيلان أسرف في القدر، فاستدعاه إليه، وامتحنه، وكان يود أن يذبحه لو لم يتراجع غيلان ويعلن توبته، فأمر عمر بن عبد العزيز بالكتابة إلى سائر الأعمال بخلاف ذلك، فأمسك غيلان عن الكلام إلى أن مات الخليفة عمر، فسال في القدر، فجاء به هشام بن عبد الملك، وكان شديداً على القدرية فامتحنه فأقر بنفي القدر، فأمر به فقطعت يداه ورجلاه، فمات وصلب على باب دمشق، ويقال: أن هشاماً صلبه حياً(٤).

وهكذا فبينما الجعد ومن تبعه يقولون بخلق القرآن ونفي الصفات في الشام والعراق، والجهمية في خراسان، تقول أيضاً: بقولهما، والقدرية في البصرة تنفي القدر وتدافع عن حرية الإنسان في اختيار أفعاله، ظهرت المعتزلة في البصرة التي كانت كما وصفها الحافظ الذهبي(٥) ....

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٧٩ ـ ٨١، وسرح العيون ص ١٥٩، وشذرات الذهب جـ ١ ص ١٦٩، والمعتزلة ص ٣٤، بتصرف.

(٢) تأويل مختلف الحديث ص ٩٨، ومختصر الدول لابن العبري ص ١٩١.

(٣) الخطط جـ ٤ ص ١٨١، والمعتزلة ص ٣٤، بتصرف.

(٤) كتاب المعارف ص ١٦٦، وسرح العيون ص ١٥٧، ١٥٨، وانظر المعتزلة ص ٣٥.

(٥) هو محمد بن أحمد بن عثمان التركماني الفارسي ثم الدمشقي الذهبي الشافعي (أبو عبد الله) شمس الدين =

. . . . (عش القدر)[1]. تحت تأثير التيارات الفكرية المختلفة التي وجدوها، وكانت تعاليمهم خليطاً من أقوال القدرية والجهمية، فإنهم وافقوا القدرية في نفي القدر، ووافقوا الجهمية في جميع أقوالها ما عدا الجبر، فإنهم خالفوها فيه، وتحاملوا عليه، ولا شك في أن المعتزلة كانوا متأثرين بتلك العقائد التي انتهت إليهم تأثراً قوياً، مؤمنين بها إيماناً شديداً، وإلا لما كانوا تمسكوا بها، وهم يرون الأمويين يبطشون بأصحابها ويتتبعونهم بالتعذيب والقتل.

لقد ذهبت الجهمية وانقرضت القدرية، ولكن تعاليمهما بقيت محفوظة في فرقة المعتزلة التي أخذت تلك التعاليم وشرحتها وتوسعت فيها؛ ولهذا يمكننا أن نعتبر المعتزلة ورثة الجهمية والقدرية، وعلى الأخص القدرية، لأن الجهمية كانت مخالفة للمعتزلة في مسألة القدر، ولأنها انحصرت في نهاوند وعمرت مدة طويلة بعد قيام المعتزلة، أما القدرية فلم يكن بينها وبين المعتزلة شيء من الخلاف، وقد اندمجت بهم حال ظهورهم، فأصبح القدرية والمعتزلة فرقة واحدة[2].

وبهذا يتضح أن المعتزلة قد تأثروا بالديانات الأخرى وخصوصاً اليهودية والمسيحية لكن بطريق غير مباشر. والله أعلم.

٣ ـ مناصرة بني العباس لهم:

لقد ظهرت المعتزلة في العصر الأموي، وكانوا قد أدركوا نقطة الضعف في الفرق التي خرجت قبلهم كالقدرية الذين تعرضوا لنقمة الخلفاء الأمويين، وتتبعوا بالقتل والتشريد؛ لذا علموا أنه لا بقاء لهم ما لم يوجدوا قوة كبيرة تساندهم وتشد أزرهم فخطر لهم أن يستعينوا بالسلطة الحاكمة، ويستميلوها إلى جانبهم؛ فبذلك يمكن أن يعيشوا آمنين، ويظهروا آراءهم بلا خوف ولا وجل، فتم لهم ما أرادوا، ولكن بعد جهاد طويل دام ما يقارب قرناً من الزمان؛ لذا راحوا يلقون على الخلفاء شباكهم، فنراهم يلتفون حول اليزيد بن الوليد بن عبد الملك.

= محدث مؤرخ، ولد بدمشق في ربيع الأول سنة ٦٧٣ هـ، وسمع بها وبحلب وبنابلس وبمكة من جماعة وسمع منه خلق كثير، توفي في دمشق في ذي القعدة سنة ٧٤٨ هـ.

من مؤلفاته: تاريخ الإسلام الكبير، وميزان الاعتدال، وتذكرة الحفاظ، والمشتبه في أسماء الرجال.

انظر شذرات الذهب جـ ٦ ص ١٥٣، ١٥٧، ومعجم المؤلفين جـ ٨ ص ٢٨٩، ٢٩٠.

(١) ميزان الاعتدال جـ ٢ ص ٢٠٧، وانظر المعتزلة ص ٣٥.

(٢) الفرق بين الفرق ص ٢١٢، والمعتزلة ص ٣٥، ٣٦، بتصرف.

قال الطبري: إن اليزيد كان قدرياً[1]. وروى الحافظ الذهبي: أن اليزيد حين ولي الخلافة دعا الناس إلى القدر، وحملهم عليه[2]. وجاء في مروج الذهب أن اليزيد كان يذهب إلى قول المعتزلة في الأصول الخمسة[3]. كذلك اتفقوا حول مروان بن محمد ـ آخر خلفاء بني أمية ـ؛ يقول ابن الأثير: إن مروان كان يلقب بالجعدي، لأنه تعلم من الجعد بن درهم مذهبه في خلق القرآن، ونفي القدر[4]، فكان الناس يذمونه بنسبته إلى الجعد. وذكر ابن القيم أن كلام الجعد نفق عند الناس، لأنه كان معلم مروان وشيخه؛ ومع ذلك فإن المعتزلة بقوا كما قال ابن القيم قليلين مذمومين[5].

ولما مضى الأمويون، وابتدأ حكم العباسيين أخذ المعتزلة يرفعون رؤوسهم في حكم أبي جعفر المنصور ـ ثاني خلفاء بني العباس ـ ذلك أن عمرو بن عبيد كان صديقاً لأبي جعفر المنصور قبل أن يتولى الخلافة، دخل عمرو على المنصور يوماً فوعظه فأبكاه، فقال المنصور: فأصنع ماذا؟ ادع لي أصحابك أولهم!، فأجاب عمرو: ادعهم أنت بعمل صالح تحدثه. وهذا يدل على أن لعمرو مكانة عند المنصور. ثم خفت صوت المعتزلة في زمن المهدي ابن المنصور لأنه كان شديداً على الزنادقة والمخالفين، فقد جد سنة ١٦٧ هـ في طلبهم، والبحث عنهم، وعين لذلك موظفاً خاصاً وقتل منهم جماعة. . .
ولما بدأ عصر الرشيد بدأوا يرفعون رؤوسهم ثانية، فإنا نجد الرشيد يقرب بعض رجالاتهم، فإنه حين قدم ثمامة بن أشرس[6] بغداد، اتصل بالرشيد، واتصل به أيضاً يحيى بن المبارك[7] اليزيدي، وكان مؤدباً لولده المأمون. يقول ياقوت الحموي[8]: إن

---

(١) تاريخ الأمم والملوك جـ ٩ ص ٤٦.

(٢) دول الإسلام جـ ١ ص ٩٥.

(٣) مروج الذهب جـ ٦ ص ٢٠.

(٤) الكامل لابن الأثير جـ ٥ ص ١٧١.

(٥) الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٢٣٠، ٢٣١.

(٦) هو أبي معن ثمامة بن أشرس النميري، وكان من مواليهم، لا من نسبهم، وهو زعيم القدرية في أيام المأمون والمعتصم والواثق، ورئيس فرقة الثمامية من المعتزلة، توفي سنة ٢١٣ هـ.
انظر التبصير في الدين ص ٧٤، والفرق بين الفرق ص ١٧٢.

(٧) هو يحيى بن المبارك اليزيدي العدوي (أبو محمد) عالم بالعربية والأدب من أهل البصرة، اتصل بالرشيد فعهد إليه بتأديب المأمون، وعاش إلى أيام خلافته، وتوفي بمرو سنة ٢٠٢ هـ.
من مؤلفاته: النوادر في اللغة، والمقصور والممدود، ومناقب بني العباس، ومختصر النحو.
انظر وفيات الأعيان جـ ٢ ص ٢٣٠، وتاريخ بغداد جـ ١٤ ص ١٤٦.

(٨) هو ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (أبو عبد الله شهاب الدين) مؤرخ شاعر ناثر لغوي نحوي عالم بتقويم البلدان، ولد ببلاد الروم سنة ٥٧٤ هـ، تنقل من دمشق إلى حلب إلى الموصل وخراسان وخوارزم ثم عاد إلى الموصل وارتحل إلى حلب وقام بظاهرها في الخان، وبه توفي سنة ٦٢٦. =

يحيى بن المبارك كان يتهم بالاعتزال. وروى أن محمد بن مناذر[1] ـ أحد النساك ـ هجا المعتزلة في زمن الرشيد، فنفوه من البصرة إلى الحجاز، فإن صحت هذه الرواية، فإنها تدل على أن للمعتزلة في زمن الرشيد سلطة مكنتهم من القيام بمثل هذه الأعمال، والانتقام من أعدائهم.

ورغم كل هذا: فإن المعتزلة لم يجسروا على نشر مقالاتهم، والجهر بآرائهم، لأن الرشيد كان شديداً في أمور الدين؛ ومع هذا فإن الدور الذي لعبه المعتزلة في زمن الرشيد كان عظيم الأهمية بالنسبة إلى مستقبلهم، فإنه مهد لهم السبيل إلى قصر الخليفة، وجعل من بعضهم أصدقاء ووعاظاً ومؤدبين لأولاده؛ وبذلك شاع ذكرهم، وتوسع نفوذهم.

وفي خلافة الأمين؛ انكمش نفوذهم لأنه كان أشد من أبيه في مسائل الدين. يقول ابن القيم: إن الأمين أقصى الجهمية وتتبعهم بالحبس والقتل، فاستمروا مضطهدين إلى أن قتل الأمين وخلفه أخوه المأمون، فابتسم لهم الدهر، وانتهى إليهم الأمر، وبدأ دور عزهم وقوتهم، فقد كان يعتبر نفسه من علماء المعتزلة فشايعهم وقربهم، وجعل منهم حجابه ووزراؤه، وكان يعقد المناظرات بينهم وبين الفقهاء لينتهوا إلى رأي متفق، واستمر على ذلك حتى إذا كانت سنة ٢١٨ هـ وهي السنة التي توفي فيها انتقل من المناظرات العلمية إلى التهديد بالأذى الشديد، بل إنزاله بالفعل؛ وذلك برأي وتدبير وزيره وكاتبه أحمد بن أبي داود[2] المعتزلي، فقد كانت فيه المحاولة بالقوة لحمل الفقهاء والمحدثين على رأي المعتزلة، وما كانت قوة الحكم لنصر الآراء، وحمل الناس على غير ما يعتقدون. وإذا كان من المحرم الإكراه في الدين، فكيف يحل حمل الناس على عقيدة ليس في مخالفتها انحراف عن الدين؟! بل العكس في متابعتها الانحراف. لقد حاول أن يحمل الفقهاء على القول بأن القرآن مخلوق، فأجابه بعضهم إلى رغبته تقية ورهبة لا عن إيمان واعتقاد واقتناع بما حملوا عليه، وتحمل آخرون العنت والإرهاق والسجن الطويل،

= من مؤلفاته: إرشاد الأريب في معرفة الأديب، ومعجم البلدان.
انظر: سير النبلاء للذهبي جـ ١٣ ص ١٩٧.

(١) هو محمد بن مناذر قال ياقوت: شاعر فصيح متقدم في العلم واللغة إمام، أخذ عنه كثير. مات سنة ١٩٨ هـ. كان قارئاً تروى عنه حروف يقرأ بها.
انظر: بغية الوعاة ص ١٠٧.

(٢) هو أبو عبد الله أحمد بن أبي داود فرج بن جرير بن مالك بن عبد الله... الأيادي القاضي، كان معروفاً بالمروءة والعصبية، له مع المعتصم أخبار مأثورة، أصله من قرية بقنسرين، صحب هياج بن العلاء السلمي، وكان من أصحاب واصل بن عطاء، فصار إلى الاعتزال، وهو أول من افتتح الكلام مع الخلفاء، وكان لا يبدأهم أحد حتى يبدأوه، ولد بالبصرة سنة ١٦٠ هـ، وتوفي بالمحرم سنة ٢٤٠ هـ.
انظر وفيات الأعيان جـ ١ ص ٦٣ ـ ٧٣.

ولم يقولوا غير ما يعتقدون، استمرت تلك الفتنة طوال مدة المعتصم والواثق؛ وذلك لوصية المأمون بذلك وزاد الواثق الإكراه على نفي الرؤية، كرأي المعتزلة، ولما جاء المتوكل رفع المحنة وترك الأمور تأخذ سيرها، والآراء تجري مجراها؛ بل إنه اضطهد المعتزلة ولم ينظر إليهم نظرة راضية.

وهذا العامل بلا شك أهم العوامل التي ساعدت علي بروز المعتزلة وانتشارهم، بل وجعل لهم المكانة في المجتمع، وأصبح مذهبهم معترفاً به عند الناس، ونمى آراءهم وشعبها، فبعد أن كانت محصورة في مبادىء قليلة؛ كثرت وتشعبت، وأضيفت إليها زيادات لم تكن موجودة قبل ذلك[1].

٤ ـ الدفاع عن الدين الإسلامي:

معلوم أنه دخل في الإسلام طوائف من المجوس واليهود والنصارى وغيرهم ورؤوسهم ممتلئة بكل ما في هذه الأديان من تعاليم جرت في نفوسهم مجرى الدم؛ ومنهم من كان يظهر الإسلام ويبطن غيره؛ إما خوفاً ورهبة أو رجاء نفع دنيوي؛ وإما بقصد الإفساد وتضليل المسلمين، وقد أخذ ذلك الفريق ينشر بين المسلمين ما يشككهم في عقائدهم، فظهر ثمار غرسهم في فرق هادمة للإسلام تحمل إسمه ظاهراً وهي معاول هدمه في الحقيقة، وهذا يمكن أن يصدق على الفرس أكثر منه على أهل الكتاب؛ ذلك أن الخطر على الإسلام لم يكن آتياً من أهل الكتاب كغيرهم، فإن القرآن الكريم أمر أن يعاملوا بالحسنى؛ وذلك دليل على ضآلة خطرهم على الدين، ولكن هذا القول يصدق على المسيحيين أكثر منه على اليهود، لأن أكثر المسيحيين في الشام كانوا عرباً تجمعهم بالمسلمين الفاتحين روابط الجنس واللغة، ولأن المسيحيين في الشام ومصر لم يكن لهم كيان سياسي يأسفون على ضياعه، بل كانوا يخضعون للحكم البيزنطي الذي أثقل كاهلهم بالضرائب واضطهد المخالفين منهم لعقيدة الكنيسة الملكية.. فلما جاء الفتح الإسلامي رحبوا به ونعموا تحت ظل الدولة الإسلامية بحرية الدين والعمل، فلم يكن لديهم ما يحملهم على الحقد على الإسلام والكيد له، وقد قال تعالى فيهم:

﴿... وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّا نَصَٰرَىٰ.. الآية﴾[2].

أما اليهود فقد حاولوا في أول الأمر أن يقاوموا الإسلام، وبذلوا جهدهم؛ إلا أن الله سبحانه وتعالى رد كيدهم في نحورهم، فلم ينالوا شيئاً من الإسلام، ولذلك قال عز وجل

---

(١) المذاهب الإسلامية ص ٢١٩، ٢٢٠، وتاريخ الجهمية والمعتزلة من ص ٤٨ ـ ٥٢، وتاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ص ٢٨٨ ـ ٢٩٠، والمعتزلة ص ١٥٨ ـ ١٦٢.

(٢) سورة المائدة: آية ٨٢.

فيهم: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ ٱلنَّاسِ عَدَٰوَةً لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُواْ . . . **الآية**﴾(١). فهم بلا شك العدو الألد للإسلام والمسلمين في كل زمان ومكان، ولا ننس مؤامراتهم ودسائسهم ضد الرسول ﷺ فى المدينة، ولا المقالة في خلق القرآن التي نشرها طالوت اليهودي الزنديق(٢)، فكانت سبباً في فتنة كبيرة بين المسلمين، ولا نغفل أيضاً عن عبد الله بن سبأ(٣) الحميري اليهودي الذي أظهر الإسلام نفاقاً ليكيد لأهله، والذي لم يأل جهداً في التفرقة بين المسلمين، فلقد كان أول من أثار الناس على عثمان ـ رضي الله عنه ـ ثم أصبح من دعاة التشيع(٤)؛ وغير من ذكرنا كثير، لكن على العموم فإن خطر هؤلاء اليهود على الإسلام بالنسبة إلى الفرس قليل.

وأما الفرس؛ فلهم شأن آخر؛ ذلك أنهم كانوا أصحاب مجد قديم وسيادة عريقة، يختلفون عن العرب في العنصر واللغة والدين، ويشعرون أنهم أرفع من العرب شأناً، وأعلى قدراً، فقد كان الكثيرون من عرب الجاهلية في العراق واليمن خاضعين لهم، لذلك كان مقتهم للمسلمين الذين دكوا عرشهم وأفسدوا دينهم شديداً بالغاً. فراحوا يكيدون للإسلام بشتى الوسائل، وأخذوا يسعون جاهدين للقضاء على سلطان المسلمين السياسي، وإفساد دين الإسلام(٥).

يقول ابن حزم« إنهم رأوا أن الكيد للإسلام والمسلمين بالحيلة أنجح، فأظهر قوم منهم الإسلام واستمالوا أهل التشيع بإظهار محبة آل بيت الرسول ﷺ، واستشناع ظلم علي ـ رضي الله عنه ـ، وسلكوا بهم مسالك مختلفة حتى أخرجوهم عن الإسلام(٦)؛ فتم لهم ما أرادوا من التفرقة بين المسلمين وإدخال البدع والضلالات المناوئة للدين. يقول البغدادي: إن البدع والضلالات في الدين ما ظهرت إلاّ من أبناء السبايا(٧).

فنتج عن كل ما ذكرنا ظهور بعض الفرق كالمجسمة والرافضة، وظهور بعض

---

(١) سورة المائدة: آية ٨٢.

(٢) الكامل لابن الأثير جـ٧ ص ٤٩، وانظر المعتزلة ص ٣٦، ٣٧.

(٣) هو عبد الله بن سبأ رأس الطائفة السبأية، كانت تقول في ألوهية علي ـ رضي الله عنه ـ كان يهودياً، وأظهر الإسلام، رحل إلى الحجاز فالبصرة، فالكوفة، ودخل دمشق في أيام عثمان ـ رضي الله عنه ـ فأخرجه أهلها، فانصرف إلى مصر وجهر ببدعته، ومن مذهبه: رجعة النبي ﷺ، هلك سنة ٤٠ هـ، يقول ابن حجر: ابن سبأ من غلاة الزنادقة، أحسب أن علياً حرقه في النار.

انظر الأعلام جـ٤ ص ٢٢٠، ولسان الميزان جـ٣ ص ٢٨٩.

(٤) الخطط جـ٤ ص ١٩١، والفصل جـ٢ ص ٩١، وانظر المعتزلة ص ٣٧.

(٥) المعتزلة ص ٣٧، ٣٨.

(٦) الفصل جـ٢ ص ٩١.

(٧) مختصر الفرق بين الفرق ص ١٠٠.

الحركات العقائدية المناوئة للإسلام كالزنادقة[1] والراوندية[2]. . . هذه الحركات التي تستهدف زعزعة العقيدة الإسلامية من قلوب المسلمين، وتشكيكهم في دينهم، بل وتشويه الإسلام أمام الأمم الأخرى المجاورة للمسلمين.

ومن المعلوم أن هذه الفرق والحركات أتت بشبه تقوى بها مزاعمها، ولدحض هذه الشبهة؛ لا بد من عقد المناظرات والدخول في علم الكلام الذي تعرفه المعتزلة وخاضوا فيه؛ فهذه المناظرات أمام هذه الحركات مما رفع من شأن المعتزلة وجعل لهم بعض الشهرة والذيوع[3].

وإليك شيء من أعمالهم التي قاموا بها أمام هذه الفرق والحركات المناوئة للإسلام - كما يروونها في كتبهم -.

لقد بدأ المعتزلة جهاد هذه الفرق والحركات منذ ظهورهم، فوضعوا كتباً في الرد عليها، ومناظراتهم الكثيرة؛ إنما كان معظمها مع الفرس، لا مع سواهم، وأول من فعل ذلك منهم رئيسهم واصل بن عطاء، ذكرت امرأته أنه كان إذا جنه الليل يصف قدميه يصلي ولوح ودواة موضوعان أمامه، فإذا مرت به آية فيها حجة على مخالف جلس فكتبها، ثم عاد في صلاته[4]؛ كذلك سار أصحاب واصل وتلاميذه من بعده على هذه الخطة في الرد على المخالفين، فهذا عمرو بن عبيد ناظر جرير بن حازم الأزدي[5] السمني في البصرة فقطعه[6]. وكذلك أبو الهذيل العلاف[7] كان كسابقيه، فقد أكثر من تأليف الكتب

(١) الزنادقة جمع زنديق، والزنديق كلمة معربة عن الفارسية، وكانت تطلق على كل من يميل إلى مذهب الثنوية أو ما يقاربه من الخروج عن الشريعة وكان المهدي يقول: إن الزنديق هو الذي يظهر الإسلام ويخفي المانوية.
انظر الطبري جـ ١٠ ص ٤٣، وبغية المرتاد ص ٦٢، ٦٣، والمعتزلة ص ٣٨ الحاشية.

(٢) عدة فرق من الشيعة العباسيين، ظهروا بخراسان منتصف القرن الثامن الميلادي ولم يعمروا طويلاً... يغلب عليهم القول بالحلول والتناسخ.
انظر الموسوعة العربية الميسرة ص ٨٥٨.

(٣) أهم الفرق الإسلامية ص ٣٤، ٣٥، والمذاهب الإسلامية ص ٢١٨، والمعتزلة ص ٣٧، ٣٨، بتصرف.

(٤) المنية والأمل ص ٢١، وانظر المعتزلة ص ٣٩.

(٥) هو أبو أحمد جرير بن حازم الأزدي السمني، كان من أصحاب الكلام ومن أصحاب واصل بن عطاء حتى انتقل إلى قول السمنية، يروي أبو الفرج الأصبهاني عن سعيد بن سلام قال: كان بالبصرة ستة من أصحاب الكلام، منهم: جرير الأزدي، فاختصموا فأما الأزدي فمال إلى قول السمنية، وهو مذهب من مذاهب الهند. وبقي ظاهره على ما كان عليه.
انظر الأغاني ص ٢٤ جـ ٣.

(٦) الأغاني جـ ٣ ص ٢٤.

(٧) هو أبو الهذيل العلاف رئيس فرقة الهذلية من المعتزلة، وسيأتي الكلام عليه عند الكلام على فرقة الهذلية - إن شاء الله -.

في نقض مذاهب المخالفين، وإبطال حججهم، ولعل أهمها كتاب (ميلاس) وكان ميلاس مجوسياً فأسلم، وسبب إسلامه: أنه جمع بين أبي الهذيل وبين بعض الثنوية، فقطعهم أبو الهذيل وأظهر باطلهم[١].

كذلك كان النظام[٢] لا يألو جهداً في مكافحة المخالفين؛ من ذلك أنه جمع مجلساً بين النظام وبين الحسين بن محمد النجار الجبري، فألزمه النظام الحجة[٣].

ومثل هؤلاء الأربعة الأوائل كثير من المعتزلة الآخرين الذين لم يقصروا عنهم في مقاومة المخالفين والدفاع عن الدين، فقد ألف بشر بن المعتمر[٤] أرجوزة تقع في أربعين ألف بيت رد فيها على المخالفين جميعاً[٥].

ويحسن بنا بعد هذا أن نشير إلى شيئين آخرين:

الأول: أن المعتزلة؛ وإن كان أكثر ردهم على المجوسية والجبرية، فقد كانوا لا يتأخرون عن الرد على جميع المخالفين كائنين من كانوا، فهذا الجاحظ[٦] وضع الكتب الكثيرة في الرد على النصارى واليهود والزيدية...[٧] كما أنهم قاوموا الخوارج[٨].

الثاني: أن المعتزلة كانوا أشداء على خصومهم متمسكين بعقائدهم حتى أنهم لم يتساهلوا مع بعض رجالهم حين جاءوا بأمور مخالفة، وأبدوا آراء شاذة؛ فقد اعترضوا جميعاً على بشر بن المعتمر في اللطف، وناظروه فيه حتى رجع عنه[٩]، ونفوا حفص

---

(١) الوفيات جـ ١ ص ٦٨٥.

(٢) هو رئيس فرقة النظامية من المعتزلة، وسيأتي الكلام عليه ـ إن شاء الله ـ عند الكلام على فرقة النظامية.

(٣) الفهرست ص ٢٥٤، وانظر المعتزلة ص ٣٩ ـ ٤١.

(٤) هو بشر بن المعتمر الهلالي من أهل بغداد، وقيل: من أهل الكوفة، ولعله كان كوفياً ثم انتقل إلى بغداد، وهو رئيس معتزلة بغداد، ورئيس فرقة البشرية من المعتزلة، توفي في حدود سنة ٢١٠ هـ.
انظر الحاشية من كتاب الفرق بين الفرق للبغدادي ص١٥٦ نقلاً عن طبقات المعتزلة لابن المرتضى ص ٥٢ ـ ٥٤.

(٥) المنية والأمل ص ٣٠.

(٦) هو أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ من المعتزلة المكثرين من التصنيف، وقد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة، وله منزلة سامية عند أهل الأدب، ويقول عنه أبو الحسين الملطي أنه كان صاحب تصانيف، ولم يكن صاحب جدل، أخذ عن القاضي أبي يوسف وعن ثمامة بن الأشرس وعن أبي إسحاق النظام، وتوفي سنة ٢٥٠ هـ، وقيل: سنة ٢٥٥ هـ، وقيل: ٢٥٦ هـ، وله من العمر ما يقارب تسعين سنة.
انظر الملل والنحل جـ ١ ص ٧١، والتبصير في الدين ص ٧٦.

(٧) معجم الأدباء جـ ٦ ص ١٠٧، ١٠٨.

(٨) انظر المحاسن والمساوىء ص ١٥٢، ١٥٣.

(٩) الانتصار للخياط ص ٦٥.

الفرد لما قال بالجبر وحاربوه، وتصدى له أبو الهذيل فناظره حتى غلبه[1]...

كذلك فإن المعتزلة لم يكتفوا بالرد على المخالفين وتقطيعهم، بل تعدوا ذلك إلى الدعوة إلى الدين الإسلامي، فقد كانوا يرسلون الوفود من أتباعهم لهذا الغرض إلى البلاد التي يكثر فيها المجوس أو غيرهم من الوثنيين، فقد أرسل واصل بن عطاء عبد الله بن الحارث[2] إلى المغرب، وحفص ابن سالم[3] إلى خراسان، فأجابهما خلق كثير، ودخلوا في الإسلام[4].

يظهر من كل ما ذكر أن المعتزلة بذلوا جهداً في الدفاع عن الدين الإسلامي، والدعوة إليه. ولكن المرء لا يسعه وهو يطالع قصة أعمالهم في الدعوة إلى الدين الإسلامي، والدفاع عنه، إلا أن يداخله بعض الشك في حقيقتها، ويساوره شيء من التردد في قبولها على علاتها، لأنها لا ترد مفصلة إلا في كتب المعتزلة أنفسهم، على حين لا تتعرض لها المصادر الأخرى بشيء إلا إشارة وتلميحاً.

لكن على العموم إن صحت كلها أو بعضها، فإنها دليل على خوض رجال المعتزلة في المناظرات والمجادلات، ومعلوم أن المجادلات تولد الأفكار وتنمي المبادىء وتنشرها، وتجعل لأصحابها ذيوعاً وشهرة ينتج عنهما كثرة الأتباع؛ وبالتالي انتشار المبادىء والأفكار[5].

٥ ـ دراسة الفلسفة:

حين أخذ المعتزلة على أنفسهم مهمة الدفاع عن العقائد الإسلامية، والدعوة إليها، وحين تعرضوا لمخالفيها يجادلونهم؛ تبين لهم أن أولئك القوم أمضى منهم سلاحاً، وأقدر على الجدل والمناظرة؛ ذلك لأنهم كانوا أصحاب حضارة قديمة وثقافة عالية، وكان لهم معرفة بالفلسفة والعلوم العقلية واطلاع على كتب الفلاسفة الأقدمين يستوي في ذلك سكان سوريا ومصر وفارس والعراق، فالسوريون والمصريون كانوا تابعين للدولة البيزنطية

---

(١) الفهرست ص ٢٥٥، وانظر المعتزلة ص ٤١ ـ ٤٣.

(٢) هو عبد الله بن الحارث معتزلي، عده ابن المرتضي من رجال الطبقة الرابعة، يقول أبو الهذيل: إن واصلاً بعث عبد الله بن الحارث إلى المغرب فأجابه خلق كثير إلى الإسلام.
انظر فرق وطبقات المعتزلة ص ٥٣.

(٣) هو حفص بن سالم، معتزلي من تلاميذ عمرو بن عبيد، وقد تابع واصلاً وعمرو في آرائهم، بعثه واصل إلى خراسان وناظر جهماً فقطعه وأجابه خلق كثير.
انظر فرق وطبقات المعتزلة ص ٤٤ والحاشية من نفس الصفحة، وانظر ص ٥٣ من نفس الكتاب.

(٤) المنية والأمل ص ١٩، ٢٠.

(٥) نشأة الأشعرية ص ١٢٠، والمعتزلة ص ٣٩ ـ ٤٦، بتصرف.

وريثة الدولة الرومانية في الشرق، لها حضارة هي مزيج من مدنيتي اليونان والرومان؛ لذلك فإنهم تأثروا بتلك الحضارة، واقتبسوا عنها كثيراً من عناصرها، وأسسوا المدارس ليتلقوا فيها الفلسفة والعلم، ويشتغلوا بترجمة الأسفار الإغريقية، فقد كانت لهم مدرسة كبيرة في الإسكندرية؛ وهي وإن كان رجالها قد انصرفوا في الفترة التي سبقت الإسلام إلى الدروس الفلكية والطبية والكيماوية؛ إلا أنها كانت قبل ذلك ميداناً لحركة لاهوتية[1] واسعة... ترمي إلى دمج الدين اليهودي بالفلسفة، وقد ظهر صدى هذه الحركة في المدارس السورية؛ ولا سيما مدرسة أنطاكية التي لعبت دوراً مهماً في اللاهوت، والتي نتج عن أبحاثها تكون الفرق المسيحية التي اختلفت حول طبيعة السيد المسيح كالنسطورية[2] واليعقوبية[3].

وكانت تقوم في شمال شرق سوريا على الحدود بينها وبين العراق أربع مدارس أخرى، إثنتان منها للنساطرة السريان؛ هما: مدرسة نصيبين[4] الأولى، ومدرسة الرها[5]، وإثنتان لليعاقبة هما: مدرسة رأس العين[6]، ومدرسة قنسرين[7]، وتدور الأبحاث فيها

(١) اللاهوت: علم العقائد المسيحية يرتبها ويصوغها في قالب علمي لتكون مذهباً محكماً في ضوء الوحي والعقل ويدفع عنها الشبه والاعتراضات، وتاريخ اللاهوت: هو تاريخ الفكر المسيحي نفسه الذي حاول أن يوفق بين العقائد الدينية ومقتضيات الفلسفة والعلم.
انظر الموسوعة العربية الميسرة ص ١٥٤٦.

(٢) النسطورية: هم أصحاب نسطور الحكيم الذي ظهر في زمان المأمون، وتصرف في الأناجيل بحكم رأيه وإضافته إليها إضافة المعتزلة إلى هذه الشريعة، قال: إن الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة... انظر الملل جـ ٢ ص ٦٤ على حاشية الفصل.

(٣) أصحاب يعقوب قالوا بالأقانيم الثلاثة؛ إلا أنهم قالوا: انقلبت الكلمة لحماً ودماً، فصار الإله هو المسيح، وهو الظاهر بجسده، بل هو هو وعنهم أخبر القرآن بقوله تعالى: ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم﴾.
انظر الملل حاشية على الفصل جـ ٣ ص ٦٦.

(٤) بلدة في شمال غرب العراق كانت تابعة للبيزنطيين، ولما استولى عليها الفرس سنة ٣٦٤ م أغلق العلماء مدرستهم فيها، ورحلوا إلى الأراضي البيزنطية.
انظر المعتزلة ص ٤٧ (الحاشية).

(٥) الرها: مدينة على الحدود بين سوريا والعراق، فتح العلماء النساطرة مدرسة فيها بعد رحيلهم عن نصيبين سنة ٣٧٣ م، ثم أقفلتها السلطة البيزنطية سنة ٤٨٩ م لنزعتها النسطورية.
انظر الحاشية ص ٤٧ المعتزلة.

(٦) مدينة في أرض الجزيرة على بعد ١١٠ كم إلى الجنوب من الرها.
انظر المعتزلة ص ٤٧ (الحاشية).

(٧) مدينة على شاطىء الفرات الغربي.
انظر المتعزلة ص ٤٧ (الحاشية).

كلها في الأمور اللاهوتية والفلسفية.

أما الدولة الفارسية؛ فقد قامت فيها مدرستان: الأولى: مدرسة نصيبين الثانية التي أعاد النساطرة فتحها بعد أن أغلقت الحكومة البيزنطية مدرستهم في الرها، فرحب الفرس بها وسمحوا لعلمائها أن يواصلوا أبحاثهم، وأن يشتغلوا باللاهوت والفلسفة، وتغاضوا عن أعمالهم التنصيرية في نواحي آسيا في سبيل الفائدة التي قد تعود على البلاد منهم.

والمدرسة الثانية: هي مدرسة جند نيسابور قاعدة خوذ ستارة إحدى مقاطعات فارس فتحها كسرى أنو شروان في القرن السادس الميلادي، وجلب إليها العلماء النساطرة، وعهد إليهم التدريس فيها، وترجمة الكتب من اليونانية إلى الفارسية، فتأثر الفرس بالحضارة اليونانية عن طريقها، ولما كانت جند يسابور قريبة من الهند؛ فقد تسربت إليها المدنية الهندية، وأصبحت مدرستها محطة للتفاعل بين الحضارات الثلاث: اليونانية والفارسية والهندية، ومركزاً للاحتكاك بين الديانتين المسيحية والمجوسية، وقد عُمِّرت مدرسة جند يسابور طويلاً، واستدعي أحد علمائها سنة ١٤٨ هـ ليعالج المنصور، وكانت تمد الخلفاء العباسيين من بعد المنصور بالأطباء(١).

لذلك كله استطاع أولئك القوم أن يرتبوا عقائدهم على أصول فلسفية، وأن يوجدوا لأنفسهم كلاماً منطقياً مدققاً، وأن يتقنوا المجادلة، فلما شَمّر المعتزلة عن سواعدهم لمناهضتهم وجدوا أنهم لن يتمكنوا من مجاراتهم ولن يتهيأ لهم الغلبة عليهم ما لم يعمدوا مثلهم إلى درس الفلسفة ويستفيدوا منها في دعم حججهم وتقوية أقوالهم؛ لذا أقبل المعتزلة على درس الفلسفة لأجل أن يتأتى لهم محاربة خصوم الدين الإسلامي بنفس سلاحهم، ويخاطبوهم بالأساليب التي درجوا عليها وألفوها.

ولعل هذه الحاجة الماسة إلى الفلسفة هي التي دفعت المنصور إلى تشجيع الترجمة... ولعلها أيضاً هي التي حملت الرشيد والمأمون على الاهتمام بنقل الكتب اليونانية إلى العربية(٢).

يقول المقريزي: إنه ترجم بأمر المأمون في بضعة أعوام من حكمة عدد من الكتب فتلقاها المعتزلة وأقبلوا على تصفحها والنظر فيها(٣)، فاشتد ساعدهم بها وأول معتزلي استفاد من تلك الكتب فائدة ملموسة هو النظام الذي طالع كما يروي الشهرستاني كثيراً

---

(١) تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون من ص ١٥٢ ـ ١٥٦، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ص ٧١، ٧٢، والمعتزلة ص ٤٦ ـ ٤٨، بتصرف.

(٢) المعتزلة ص ٤٨.

(٣) الخطط جـ ٤ ص ١٨٣.

من كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة[1]، ثم اقتدى به غيره فكان المعتزلة أقدم المتكلمين في الإسلام، وهذه هي شهرتهم الأولى في التاريخ.. وإذا كان المعتزلة قد لجأوا إلى درس الفلسفة لا لذاتها؛ وإنما ليستخدموها في الرد على خصوم الدين الإسلامي؛ إلا أنهم منذ بدأوا في ذلك دخلوا في دور جديد من أدوار تاريخهم؛ فقد أحدثت الفلسفة في حياتهم انقلاباً خطيراً وفي تفكيرهم ثورة عنيفة؛ لأنهم بعد أن وقفوا على مواضيعها وتعمقوا فيها أحبوها لذاتها وتعلقوا بها فنتج عن ذلك أمران: أولهما أنهم صاروا يعظمون الفلاسفة اليونان وينظرون إليهم نظرة أسمى من نظرتنا إليهم اليوم بل ويضعونهم في مرتبة تقرب من مرتبة النبوة حتى إنهم اعتبروا أقوالهم مكملة لتعاليم دينهم، وانهمكوا لذلك في إظهار الاتفاق الجوهري بينهما، فبدأ عمل المعتزلة الآخر؛ وهو التوفيق بين الدين الإسلامي وبين الفلسفة اليونانية؛ ذلك العمل الذي تركوه لمن خلفهم من الفلاسفة المسلمين.. الذين قاموا بنصيبهم فيه، وكانوا لا يقلون عنهم عناية به وتحمساً له.

ثانياً: أن المعتزلة أخذوا يبتعدون عن أهدافهم الدينية.. ويزدادون انصرافاً إلى المسائل الفلسفية حتى جاء وقت كادت جهودهم فيه تقتصر على البحث في مواضيع الفلسفة البحتة كالحركة والسكون والجوهر والعرض والوجود والعدم، والجزء الذي لا يتجزأ.

إن اشتغال المعتزلة بالتوفيق بين الدين والفلسفة وشغفهم بالأبحاث الفلسفية وتعمقهم فيها جعلهم يتأثرون بالفلسفة كثيراً، ويصيغون بها معظم أقوالهم. ولهذا قال شتينز[2]: إن الاعتزال في تطوراته الأخيرة كان أكثره متأثراً بالفلسفة اليونانية.

وقد ساعدهم ما ذكرنا على الظهور والاشتهار لما يلي:

الأول: أن أخذهم من هذه الفلسفات مما نمى آراءهم وأوجد لهم آراء جديدة.

الثاني: أن نماء موهبة المناظرة عندهم بسبب اتصالهم بهذه الفلسفات وأخذهم عنها جعلهم أبرز فرقة مسلمة تقف أمام الفلاسفة المعادين للإسلام، وهذا مما يرفع من شأنهم ويزيد في شهرتهم.

الثالث: ظهور بعض الفلاسفة المسلمين الذين اشتغلوا بالفلسفة، فورثوا من المعتزلة بعض أقوالهم الفلسفية، وهذا مما يزيد في بقاء أقوالهم وشهرتها[3].

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٦٠، ٦١.

(٢) هو شتينز جان جوك، ولد سنة ١٧٣٩ م، وهلك سنة ١٧٩٠ م مستشرق هولندي، كان أستاذ اللغات الشرقية في جامعة أمستردام، وليدن، نشر وترجم إلى اللاتينية (نوابغ الكلم) للزمخشري، وسيرة صلاح الدين لابن شداد. انظر الموسوعة العربية الميسرة ص ١١٠٢.

(٣) المذاهب الإسلامية ص ٢١٧ - ٢١٩، والمعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية ص ٢٤، والمعتزلة من ص ٤٦ - ٥٠، بتصرف.

المبحث الثالث
فـرق المعتزلـة

تمهيـد:

في المبحث السابق، تكلمنا عن العوامل التي ساعدت على ظهور المعتزلة وانتشار مذهبهم، وفي هذا المبحث نتكلم عن فرقهم، وقبل أن نبدأ بالحديث عن هذه الفرق؛ لا بد من الإشارة إلى أن هذه الفرق يجمعها مبادىء وتختلف في مبادىء أخرى:

أولاً: ما تتفق فيه: إن المعتزلة بفرقها المتعددة تجمع على أمور يسمونها الأصول الخمسة، وهي: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنـزلة بين المنـزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

يقول الخياط[1] ـ في كتابه الانتصار ـ: «فلسنا ندفع أن يكون بشر كثير يوافقونا في التوحيد، ويقولون بالجبر، وبشر كثير يوافقونا في التوحيد والعدل، ويخالفونا في الوعد والأسماء والأحكام، لكن ليس يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس، فهو معتزلي»[2].

وقد اكتفيت بالإشارة الموجزة لهذه الأصول، لأننا سنتناولها بالتفصيل في الفصول الآتية ـ إن شاء الله ـ.

ثانياً: ما تختلف فيه: إن المعتزلة كغيرها من الفرق ـ عند نشوئها ـ قد بدأت

---

(١) هو عبد الرحيم بن محمد الخياط (أبو الحسين) من أصحاب جعفر بن مبشر، توفي سنة ٢٩٠ هـ، وهو رئيس فرقة الخياطية من المعتزلة.

انظر الفرق بين الفرق ص ١٧٩، ١٨٠، والتبصير في أمور الدين ص ٧٨، ٧٩.

(٢) الانتصار ص ١٢٦، ١٢٧.

محدودة التفكير مقتصرة على الأصول الخمسة التي سبق ذكرها آنفاً. ولكن سرعان ما تعمق المعتزلة في بحث تلك الأصول، وتوسعوا في شرحها، فنشأ لذلك مسائل فرعية من هذه الأصول ومن غيرها، وأسباب ذلك كثيرة، منها: ـ

أولاً ـ المبالغة في الاعتماد على العقل، وعدم التقيد بالنصوص من الكتاب والسنة؛ مما كان له الأثر العظيم في نشوء الخلافات بينهم.

ثانياً: انغماسهم في الفلسفة اليونانية التي أخذوا يدرسونها ويستمدون منها بعض الأفكار ويمزجونها بعقيدة المسلمين.

بسبب ذلك دب الخلاف بينهم، وتشعبت آراؤهم واشتد بينهم الحوار والجدل، فانقسموا إلى اثنتين وعشرين فرقة لكل واحدة منها أفكارها وآراؤها الخاصة، وتتبع كل فرقة أحد رؤوس الاعتزال البارزين.

وسأتكلم ـ إن شاء الله ـ في هذا المبحث عن كل فرقة، متبعاً ما يلي: ـ أترجم لرئيس الفرقة بترجمة موجزة ثم أبين أهم ما انفردت به هذه الفرقة عن باقي الفرق من الآراء، مراعياً في ذلك الترتيب الزمني.

وهذه الآراء التي انفردت بها كل فرقة لا تعدو أن تكون إما أقوال فلسفية محضة لا علاقة لها بالأصول الخمسة، وإما أقوال تفرعت عن تلك الأصول[1]. ، فنقول وبالله التوفيق.

الفرقة الأولى:

الواصلية: أتباع أبي حذيفة واصل بن عطاء الغزال مولى بني ضبة، ولد سنة ٨٠ هـ، ونشأ على الرق، وتتلمذ على الحسن البصري، ولم يفارقه إلى أن أظهر مقالته في المنزلة بين المنزلتين، وهو مؤسس فرقة الاعتزال، وتوفي سنة ١٣١ هـ[2]. وهو الذي وضع الأصول الخمسة التي يرتكز عليها الاعتزال.

يقول الشهرستاني: إن اعتزال هذه الفرقة يدور على أربع قواعد، وهي:

القاعدة الأولى: القول بنفي الصفات الثابتة لله في الكتاب والسنّة، والحجة في ذلك أنه يستحيل وجود إلٰهين قديمين أزليين، ومن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلٰهين[3].

---

(١) تاريخ الفرق الإسلامية ص ٥٤، والمعتزلة ص ١١٣، بتصرف.

(٢) الفرق بين الفرق ص ٢٠، والملل والنحل ص ٥٠.

(٣) الملل والنحل جـ ١ ص ٥١.

القاعدة الثانية: القول بالقدر. وهو أن العبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر، وهو المجازي على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك، لأنه تعالى حكيم عادل، لا يجوز أن يضاف إليه شر ولا ظلم، ولا يجوز أن يريد من عباده خلاف ما يأمر. ويحتم عليهم شيئاً ثم يجازيهم عليه ويستحيل أن يخاطب العبد بإفعل وهو لا يمكنه أن يفعل[١].

القاعدة الثالثة: القول بالمنزلة بين المنزلتين، وهو أن صاحب الكبيرة في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان، لا مؤمن ولا كافر، وحجته أن الإيمان عبارة عن خصال إذا اجتمعت سمي صاحبها مؤمناً، والفاسق مرتكب الكبيرة لم تجتمع فيه. لذا لا يسمى مؤمناً. وهذا القول هو أول أقواله التي جهر بها، وبسببه فارق الحسن البصري[٢].

القاعدة الرابعة: قوله في الفريقين من أصحاب الجمل، وأصحاب صفين أن أحدهما فاسق لا بعينه[٣].

* * *

الفرقة الثانية:

العمرويـة: أتباع عمرو بن عبيد بن باب، مولى بني تميم، ولد سنة ٨٠ هـ، وتوفي سنة ١٤٤ هـ، كان جده من سبي كابل[٤]. عاش في البصرة، وعاصر واصل بن عطاء، وكان ترباً له، فلما قام واصل بحركته انضم إليه وآزره، فأعجب واصل به، وزوجه أخته وقال: زوجتك برجل ما يصلح إلا أن يكون خليفة، كذلك كان عمرو معجباً بأستاذه، وقد أصبح شيخ المعتزلة بعد واصل[٥]، وشاركه في جميع أقواله وزاد عليه بما يلي: -

١ - قوله بفسق كلا الفريقين من أصحاب الجمل وصفين، وأنهم خالدون في النار، بخلاف واصل، فإنه يفسق أحد الفريقين لكن لا بعينه، وقد ترتب على هذا: عدم قبول عمرو شهادة رجلين من أحد الفريقين[٦].

٢ - خالف عمرو واصلاً في رده الأحاديث النبوية[٧].

* * *

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٥١.
(٢) الملل والنحل جـ ١ ص ٥٢، بتصرف.
(٣) الملل والنحل جـ ١ ص ٥٢، ٥٣.
(٤) المنية والأمل لابن المرتضي ص ٢٢.
(٥) ميزان الاعتدال جـ ٢ ص ٢٩٥، ٢٩٦.
(٦) التبصير في الدين ص ٦٦، والفرق بين الفرق ص ١٢٠.
(٧) ميزان الاعتدال جـ ٢ ص ٢٩٦.

الفرقة الثالثة:

الهذلية: أتباع أبي الهذيل محمد بن الهذيل بن عبد الله البصري العلاف، ولد سنة **١٣٥ هـ**، وتوفي سنة ٢٢٦، وقيل: سنة **٢٣٥**، وقيل: سنة **٢٣٧** في خلافة المتوكل عن مائة سنة، مولى عبد القيس، وشيخ المعتزلة البصريين، أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل أحد أصحاب واصل بن عطاء(١). وقد اطلع على الفلسفة اليونانية فجاءت أقواله متأثرة بها(٢).

وقد انفرد عن أصحابه بمسائل، منها:

الأولى: قوله: **إن علم الله سبحانه وتعالى هو الله وقدرته هي هو(٣).**

الثانية: أنه أثبت إرادات لا محل لها يكون الباري تعالى مريداً بها، وهو أول من أحدث هذه المقالة، وتابعه عليها المتأخرون من المعتزلة(٤).

الثالثة: قوله في كلام الباري تعالى أن بعضه لا في محل، وهو قوله «كن» وبعضه في محل كالأمر والنهي، والخبر والاستخبار، وكأن أمر التكوين عنده غير أمر التكليف(٥).

الرابعة: قوله في القدر مثل ما قاله أصحابه؛ إلا أنه قدري الأولى جبري الآخرة، فإن مذهبه في حركات الخالدين في الآخرة أنها كلها ضرورية، لا قدرة للعباد فيها، وكلها مخلوقة للباري تعالى؛ إذ لو كانت مكتسبة للعبادة لكانوا مكلفين بها(٦).

الخامسة: قوله في حركات أهل الخلدين، أنها تنقطع، وأنهم يصيرون إلى سكون دائم خموداً، وتجتمع اللذات في ذلك السكون لأهل الجنة، وتجتمع الآلام في ذلك السكون لأهل النار، ومذهبه هذا قريب من مذهب جهم؛ إذ حكم بفناء الجنة والنار، وقد التزم أبو الهذيل هذا المذهب؛ لأنه لما ألزم في مسألة حدوث العالم، أن الحوادث التي لا أول لها كالحوادث التي لا آخر لها؛ إذ كل واحدة لا تتناهى. قال: إني لا أقول بحركات لا تتناهى آخراً، كما لا أقول بحركات لا تتناهى أولاً، بل يصيرون إلى سكون دائم. وكأنه ظن أن ما يلزمه بالحركة لا يلزمه بالسكون(٧).

السادسة: قوله في الاستطاعة أنها عرض من الأعراض غير السلامة والصحة، وفرق

---

(١) التبصير في الدين ص ٦٦، وانظر الحاشية من نفس الصفحة، والفرق بين الفرق ص ١٢١، ١٢٢ (الحاشية).
(٢) المعتزلة ص ١١٥.
(٣) الفرق بين الفرق ص ١٢٧.
(٤)، (٥)، (٦) الملل والنحل جـ ١ ص ٥٤، وفرق وطبقات المعتزلة ص ١٩٢.
(٧) الملل والنحل جـ ١ ص ٥٤.

بين أفعال القلوب، وأفعال الجوارح، فقال: لا يصح وجود أفعال القلوب منه مع عدم القدرة عليها، ولا مع موته، وجوز وجود أفعال الجوارح من الفاعل مع عدم قدرته عليها إن كان حياً وبعد موته، وزعم أن الميت والعاجز يجوز أن يكونا فاعلين لأفعال الجوارح بالقدرة التي كانت موجودة فيهما قبل الموت والعجز(١).

السابعة: قوله في المكلف قبل ورود السمع؛ أنه يجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر وإن قَصّر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً، ويعلم أيضاً حسن الحسن، وقبح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والفجور(٢).

الثامنة: قوله في الآجال والأرزاق: إن الرجل إذا لم يقتل مات في ذلك الوقت، ولا يزداد في العمر أو ينقص، والأرزاق على وجهين:

أحدهما : ما خلقه الله تعالى من الأمور المنتفع بها يجوز أن يقال: خلقها رزقاً للعباد.

ثانيهما : ما حكم الله به من هذه الأرزاق للعباد، فما أحل منها فهو رزقه، وما حرم فليس رزقاً، أي: ليس مأموراً بتناوله(٣).

التاسعة: حكي عنه أنه قال: إرادة الله غير المراد، فإرادته لما خلقه هي خلقه له، وخلق الشيء عنده غير الشيء، بل الخلق عنده قول لا في محل. وقال: إنه تعالى لم يزل سميعاً بصيراً بمعنى سيسمع وسيبصر، وكذلك لم يزل غفوراً رحيماً محسناً خالقاً رازقاً مثيباً معاقباً موالياً معادياً آمراً ناهياً بمعنى أن ذلك سيكون منه(٤).

العاشرة: قوله في الحجة في الأخبار: قال: إن الحجة في الأخبار الماضية الغائبة عن الحواس لا تثبت بأقل من عشرين رجلاً فيهم واحد أو أكثر من أهل الجنة.

وزعم أن خبر ما دون الأربعة لا يوجب حكماً، وخبر ما فوق الأربعة إلى العشرين يصح وقوع العلم به، وقد لا يصح؛ ذلك أن الحجة لا تجب بأخبار الفاسقين والكافرين، فلا بد من معصومين لا يجوز عليهم الكذب والزلل في شيء من الأفعال تجب الحجة بأخبارهم في كل زمان، وأهل الجنة هم أولياء الله المعصومون عن الخطايا، فلا يكذبون ولا يرتكبون الكبائر، والأمة في كل عصر لا تخلو من عشرين منهم واحد من أهل الجنة على أقل تقدير.

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٢٨، وفرق وطبقات المعتزلة ص ١٩٣، بتصرف.
(٢) الملل والنحل جـ ١ ص ٥٥.
(٣) فرق وطبقات المعتزلة ص ١٩٤، والملل والنحل جـ ١ ص ٥٥.
(٤) الملل والنحل جـ ١ ص ٥٦، وفرق وطبقات المعتزلة ص ١٩٤.

ويرى البغدادي أن أبا الهذيل أراد بهذا القول تعطيل الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية عن فوائدها؛ لأن نقلة الأخبار ينبغي أن يكون فيهم واحد من أهل الجنة، أي: واحد على رأيه في الاعتزال، لأن من لم يكن كذلك لا يكون عنده مؤمناً ولا من أهل الجنة[1].

* * *

الفرقة الرابعة:

النظامية: أتباع أبي إسحاق إبراهيم بن سيار بن هانىء المعروف بالنظام، سمي بهذا الاسم لأنه كان ينظم الخرز في سوق البصرة، ولد سنة **١٨٥** هـ، وتوفي سنة **٢٣١** هـ، عاشر في شبابه قوماً من الثانوية والسمنية القائلين بتكافؤ الأدلة، وخالط بعد كبره قوماً من ملحدة الفلاسفة، ثم اتصل بهشام بن الحكم الرافضي فأخذ عنه وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ، ثم بنى عليه قوله بالطفرة التي لم يسبق إليها، وأخذ عن الثنوية قوله: بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والظلم. وأخذ أيضاً عن هشام قوله: إن الألوان والروائح أجسام، وبنى على هذا قوله بتداخل الأجسام في حيز واحد.

وأعجب بقول البراهمة بإبطال النبوات؛ ولذلك أنكر إعجاز القرآن وما رُوِيَ من معجزات الرسول ﷺ ليتوصل بذلك إلى إنكار نبوته ﷺ، ثم إنه استثقل أحكام الشريعة، فأبطل الطرق الدالة عليها، ومن ثم أبطل حجية الإجماع والقياس في الفروع، وأنكر الحجة من الأخبار التي لا توجب العلم الضروري، وطعن في فتاوى الصحابة، وجميع فرق الأمة من فريقي الرأي والحديث مع الخوارج والشيعة، والنجارية، وأكثر المعتزلة متفقون على تكفير النظام، ولم يتبعه في ضلالته إلا شرذمة قليلة من القدرية كالأسواري، وابن حائط والجاحظ مع مخالفة كل واحد منهم له في بعض ضلالاته.

وممن قال بتكفيره من شيوخ المعتزلة أبو الهذيل والجبائي والأسكافي، وجعفر بن حرب وكتب أهل السنة في تكفيره تكاد لا تحصى[2].

وقد انفرد عن أصحابه بمسائل، منها: -

الأولى: قوله في القدر، قال: إن الله تعالى لا يوصف بالقدرة على الشرور والمعاصي، وليست هي مقدورة له خلافاً لأصحابه، فإنهم قضوا بأنه قادر عليها، لكنه لا

(١) فرق وطبقات المعتزلة ص ١٩٤، ١٩٥، والفرق بين الفرق ص ١٢٧، ١٢٨، والمعتزلة ص ١١٩، ١٢٠.
(٢) التبصير في الدين ص ٦٧، والفرق بين الفرق ص ١٣١ - ١٣٣، وانظر الحاشية من نفس الصفحة، وتاريخ الفرق الإسلامية ص ١٨٧.

يفعلها؛ لأنها قبيحة، وقال أيضاً: إن الله لا يقدر أن يفعل بعباده إلا ما فيه صلاحهم هذا فيما يتعلق بقدرته في أمور الدنيا.

وأما أمور الآخرة، فقال: لا يوصف الباري تعالى بالقدرة على أن يزيد في عذاب أهل النار شيئاً، ولا على أن ينقص منه شيئاً، وكذلك لا ينقص من نعيم أهل الجنة أو يخرج أحداً من أهلها، وليس ذلك مقدوراً له(١).

الثانية: قوله في الإرادة، إن الباري تعالى ليس موصوفاً بها على الحقيقة، فإذا وصف بها شرعاً في أفعاله، فالمراد بذلك أنه خالقها ومنشئها حسب ما علم، وإذا وصف بكونه مريداً لأفعال العباد، فالمعنى أنه آمر بها وناه عنها(٢).

الثالثة: زعم أن لا عرض في الدنيا إلا الحركة، وأن السكون حركة اعتماد، والعلوم والإرادات من جملة الحركات؛ لأنها حركات النفس، وكان يقول: إن الإنسان لا يقدر إلا على الأعراض، وبما أنه قال: لا عرض في الدنيا إلا الحركة، لذا فإنه ينتج عن ذلك أن أفعال الإنسان، وسائر الحيوان جنس واحد، وأنها كلها حركات(٣).

الرابعة: قال: إن الجواهر مؤلفة من أعراض اجتمعت، ووافق هشام بن الحكم، في قوله: إن الألوان والطعوم والروائح أجسام، فتارة يقضي بكون الأجسام أعراضاً، وتارة يقضي بكون الأعراض أجساماً لا غير(٤).

الخامسة: قوله في الإجماع: إنه ليس بحجة في الشرع، وكذلك القياس في الأحكام الشرعية لا يجوز أن يكون حجة، وإنما الحجة في قول الإمام المعصوم(٥).

السادسة: قوله في إعجاز القرآن: إنه من حيث الإخبار عن الأمور الماضية والآتية، ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة، ومنع العرب عن الاهتمام به جبراً وتعجيزاً، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظماً(٦).

السابعة: قوله في الكمون: وهو أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادناً ونباتاً، وحيواناً وإنساناً، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام على خلق

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٣٣، والملل والنحل جـ ١ ص ٥٦، بتصرف.

(٢) الملل والنحل جـ ١ ص ٥٧.

(٣) الفرق بين الفرق ص ١٣٨، ومقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٣٦، والمعتزلة ص ١٢٦ نقلاً عن المقالات جـ ٢ ص ٣٥١، بتصرف.

(٤) الملل والنحل جـ ١ ص ٥٨.

(٥) (٦) الملل والنحل جـ ١ ص ٥٨.

أولاده، غير أن الله تعالى أكمن بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر، إنما يقع في ظهورها من مكامنها دون حدوثها ووجودها، وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة، وأكثر ميله إلى تقرير مذهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين(١).

الثامنة: حكى الكعبي(٢) عنه أنه قال: إن كل ما جاوز حد القدرة من الفعل، فهو من فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة، أي أن الله تعالى طبع الحجر طبعاً، وخلقه خلقة إذا دفعته اندفع، وإذا بلغت قوة الدفع مبلغها عاد الحجر إلى مكانه طبعاً(٣).

التاسعة: الإنسان في الحقيقة ليس البدن، وإنما هو الروح أو النفس، والبدن آلتها، ومال إلى قول الفلاسفة الطبيعيين، وهو أن الروح جسم لطيف مشابك للبدن، مداخل للقالب بأجزائه، مداخلة المائية في الورد، وقال: إن الروح هي التي لها قوة واستطاعة وحياة ومشيئة(٤). وهي الحاسة المدركة، ولذلك كان يقول: إن النفس هي التي تدرك المحسوسات من هذه الخروق التي هي الأذن والأنف والفم والعين لا أن للإنسان سمعاً أو بصراً هو غيره(٥).

العاشرة: قوله في الفكر قبل ورود السمع أنه إذا كان عاقلاً متمكناً من النظر يجب عليه تحصيل معرفة الباري تعالى بالنظر والاستدلال، وقال بتحسين العقل وتقبيحه في جميع ما يتصرف فيه من أفعاله، وقال: لا بد من خاطرين: أحدهما، يأمر بالإقدام، والآخر بالكف ليصح الاختيار(٦).

الحادية عشر: وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ، وقال بأن الجزء يمكن تجزئته إلى ما لا نهاية، فلا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وفي قوله هذا إنكار أن يكون تعالى محيطاً بآخر العالم عالماً به(٧)؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿... وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾(٨).

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٥٨، والفرق بين الفرق ص ١٤٢.

(٢) هو عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بأبي القاسم الكعبي تلميذ الخياط وأحد المعتزلة البغداديين، توفي سنة ٣١٩ هـ، وهو رئيس فرقة الكعبية من المعتزلة.

انظر الملل والنحل جـ ١ ص ٧٣، والتبصير في أمور الدين ص ٧٩، وانظر الحاشية من نفس الصفحة.

(٣) الملل والنحل جـ ١ ص ٥٧.

(٤) الملل والنحل جـ ١ ص ٥٧، بتصرف.

(٥) مقالات الإسلاميين جـ ٢ ص ٣١.

(٦) الملل والنحل جـ ١ ص ٦٠.

(٧) الملل والنحل جـ ١ ص ٥٧، والفرق بين الفرق ص ١٣٩، والمقالات جـ ٢ ص ٦.

(٨) سورة الجن: آية ٢٨.

الثانية عشر: قوله بالطفرة: إن قول النظام بنفي الجزء الذي لا يتجزأ جره إلى القول بالطفرة، وهي دعواه أن الجسم قد يكون في المكان الأول ثم يصير منه إلى المكان العاشر من غير المرور بالأمكنة المتوسطة بينه وبين العاشر، ومن غير أن يصير معدوماً في الأول، ومعاداً في العاشر[1].

ويرى ابن حزم[2] أن هذا القول لا ينطبق إلا على حاسة البصر، فإذا أطبق الإنسان بصره ثم فتحه لاقى المرئيات من غير أن يمر بالمسافة التي بين العين وبين المبصر[3]. وابن حزم معذور في هذا، لأنه يجهل ما اكتشفه العلم الحديث من أن النور يقطع المسافة في زمن، وأن سرعته عظيمة بحيث إذا أطبق الإنسان بصره ثم فتحه لاقى الأجرام السماوية في مدة قصيرة، فينخدع الرائي ويظن أن البصر لم يقطع مسافة، ولم يمض زمن[4].

الثالثة عشر: تكلم في مسائل الوعد والوعيد، فزعم أن من خان في مائة وتسعة وتسعين درهماً بالسرقة أو الظلم لم يفسق بذلك حتى يكون ما سرقه أو غصبه وخان فيه مائتي درهم[5].

وقد اعترض البغدادي[6] على هذا القول، فقال: إن كان النظام بنى قوله هذا على ما تقطع به اليد في السرقة، فإنه لم يجعل أحد نصاب القطع في السرقة مائتي درهم، بل قال قوم في نصاب القطع أنه ربع دينار أو قيمته، وبه قال الشافعي وأصحابه، وقال مالك: بربع دينار أو ثلاثة دراهم، وقال أبو حنيفة: بوجوب القطع في عشرة دراهم فصاعداً، واعتبره قوم بأربعين درهماً أو قيمتها. . . وما اعتبر أحد نصاب القطع مائتي درهم، ولو كان التفسيق معتبراً بنصاب القطع لما فسق الغاصب لألوف الدنانير؛ لأنه لا قطع على الغاصب المجاهر، ولوجب أن لا يفسق من سرق الألوف من غير حرز أو من الإبل، لأنه لا قطع في هذين الوجهين، وإن كان إنما بنى تحديد المائتين في الفسق على أنها نصاب الزكاة، لزمه تفسيق من سرق أربعين شاة لوجوب الزكاة فيها، وإن كانت قيمتها دون المائتي درهم، وإذا لم يكن للقياس في تحديده مجال ولم يدل عليه نص من القرآن والسنة الصحيحة لم يكن مأخوذاً إلا من وسوسة شيطانه الذي دعاه إلى ضلالته[7].

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٤٠.
(٢) سبقت ترجمته.
(٣) الفصل جـ ٥ ص ٦٤.
(٤) المعتزلة ص ١٢٣، ١٢٤، بتصرف.
(٥) الملل والنحل جـ ١ ص ٦٠.
(٦) سبقت ترجمته.
(٧) الفرق بين الفرق ص ١٤٤.

الرابعة عشر: ميله إلى الرفض ووقيعته في كبار الصحابة، قال: لا إمامة إلا بالنص والتعيين ظاهراً مكشوفاً، وقد نص النبي ﷺ على علي - رضي الله عنه - إلا أن عمر كتم ذلك، وتولى بيعة أبي بكر يوم السقيفة، ونسبه إلى الشك يوم الحديبية حين سأل الرسول ﷺ، فقال: ألسنا على الحق؟ أليسوا على الباطل؟.. وقال: إن عمراً ضرب بطن فاطمة يوم البيعة حتى ألقت الجنين من بطنها، وأنه كان يصيح: أحرقوا دارها، ولم يكن في الدار إلا علي والحسن والحسين. وعاب عليه أيضاً تغريبه نصر بن الحجاج من المدينة إلى البصرة وأمره بالتراويح ونهيه عن متعة الحج.

ثم أوقع في عثمان - رضي الله عنه - وذكر أحداثه من رده الحكم بن أمية إلى المدينة وهو طريد الرسول ﷺ ونفيه أبا ذر إلى الربذة، وهو صديق الرسول ﷺ، وتقليده الوليد بن عقبة الكوفة، وضربه عبد الله بن مسعود على إحضار المصحف، وعلى القول الذي شاقه فيه.

ثم عاب علياً وابن مسعود لقولهما في بعض المسائل. أقول فيها برأيي: وكذب ابن مسعود في روايته «انشقاق القمر»... وفي روايته «الجن ليلة الجن» إلى غير ذلك من الوقيعة الفاحشة في كبار الصحابة[1] - رضي الله عنهم أجمعين - الذين قال الله تعالى فيهم: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾[2]. ومن غضب على من رضي الله عنه فهو المغضوب عليه دونهم.

الخامسة عشر: قوله في باب المعاد، قال: إن العقارب والحيات والخنافس والذباب والجعلان والكلاب والخنازير وسائر السباع والحشرات تحشر إلى الجنة، وزعم أن كل من تفضل الله عليه بالجنة لا يكون لبعضهم على بعض درجة في التفضيل... وزعم أنه لا يتفضل على الأنبياء عليهم السلام إلا بمثل ما يتفضل به على البهائم؛ لأن باب التفضيل عنده لا يختلف فيه العالمون وغيرهم، وإنما يختلفون في الثواب والجزاء لاختلاف مراتبهم في الأعمال[3].

السادسة عشر: قوله في المتضادات والمستحيل: يرى النظام في قهر المتضادات على الاجتماع دليل على وجود الخالق سبحانه وتعالى؛ قال: وجدت الحر مضاداً للبرد، ووجدت أن الضدين لا يجتمعان من ذات أنفسهما، فعلمت بوجودي لهما مجتمعين أن

(١) الفرق بين الفرق ص ١٤٧، ١٤٨، والملل والنحل جـ ١ ص ٥٩، ٦٠.
(٢) سورة الفتح: آية ١٨.
(٣) الفرق بين الفرق ص ١٤٥.

لهما جامعاً جمعهما، وقاهراً قهرهما على خلاف شأنهما، وما جرى عليه القهر ضعيف، وضعفه دليل على حدوثه، وعلى أن له محدثاً أحدثه لا يشبهه، وليس الإنسان هو الذي جمعهما؛ لأنه ضعف مثلهما يجري عليه القهر الذي يجري عليهما، فيكون الذي أوجدهما وقهرهما على الاجتماع، وأوجد الإنسان هو الله تعالى الذي لا يشبهه شيء(١).

ويروى أنه كان يحيل أن يكون الله قادراً على فعل المستحيل، كأن يجعل المبرد مسخناً أو العكس؛ لأن الجوهر محال أن يعمل ما ليس في طباعه، ولكن الخياط ينكر أن يكون النظام قال ذلك(٢).

السابعة عشر: الجسم والعرض: الجسم: هو الطويل العريض العميق وليس لأجزائه عدد يوقف عليه(٣). وكل شيء في هذا العالم سوى الحركة فإنه جسم؛ لأنه لا يثبت عرضاً إلا الحركة(٤).

وللأعراض صفات منها ما يلي:

١ ـ الأعراض فانية، لأنه لا بقاء إلا للأجسام(٥).
٢ ـ الأعراض لا ترى بالعين، لأن الإنسان محال أن يرى منها إلا الألوان والألوان عند النظام أجسام لطاف(٦). كذلك محال أن تدرك الأعراض بالحواس الباقية؛ لأنها حركات، والحركات ليست أجساماً، ولا يدرك بالحواس إلا الأجسام(٧).
٣ ـ سميت الأعراض أعراضاً، لأنها تعترض في الأجسام وتقوم فيها، وأنكر أن يكون العرض لا في مكان أو أن يحدث عرض لا في جسم(٨).
٤ ـ الأعراض لا تتضاد، وإنما التضاد يكون بين الأجسام كالحرارة والبرودة(٩).
٥ ـ الأعراض جنس واحد؛ لأنها جميعاً حركات(١٠).
٦ ـ يجوز أن يقدر الله عباده على فعل الأعراض؛ فأما الألوان والحرارة والبرودة

---

(١) المعتزلة ص ١٢٧ نقلاً عن الانتصار ص ٤٦، ٤٧.
(٢) المعتزلة ص ١٢٧ نقلاً عن الانتصار ص ٤٧، ٤٨.
(٣) المقالات جـ ٢ ص ٦٠.
(٤) المقالات جـ ٢ ص ٦٠، وانظر المعتزلة ص ١٢٠، ١٢١.
(٥) المقالات جـ ٢ ص ٤٤.
(٦) المقالات جـ ٢ ص ٤٧.
(٧) المقالات جـ ٢ ص ٦٦.
(٨) المقالات جـ ٢ ص ٥٣.
(٩) المقالات جـ ٢ ص ٥٨.
(١٠) الفرق بين الفرق ص ١٣٨.

والأصوات، فإنه أحال أن يقدر الله عباده عليها، لأنها أجسام عنده، وليس بجائز أن يقدر الله الخلق إلا على الحركات[1].

* * *

الفرقة الخامسة:

الثمامية: أتباع أبي معن ثمامة بن أشرس النميري، وكان من مواليهم لا من نسبهم، وهو زعيم القدرية في أيام المأمون والمعتصم والواثق، توفي سنة ٢١٣ هـ، وذكره ابن المرتضي في أوائل من ذكر من رجال الطبقة السابعة. يقول الأسفراييني: إن هذا المبتدع يظهر البدعة ويخفي الإلحاد[2].

وقد انفرد عن أصحابه بأمور، منها:

الأولى: بالغ في الوعيد، فجعل من مات من المسلمين مصراً على كبيرة واحدة مخلداً في النار مع فرعون وأبي لهب، وكان المعتزلة قبله يرون أنه يخفف عنه العذاب[3].

الثانية: لا فعل للإنسان إلا الإرادة، وما عداها فهو حدث لا محدث له، وحكي عنه أنه قال: العالم فعل الله تعالى بطبعه، أي أن الكون نتيجة قوة طبيعية كامنة في الله سبحانه وتعالى، وليس نتيجة مشيئته واختياره.

ويروى الشهرستاني: أن ثمامة أراد بذلك ما أرادته الفلاسفة الطبيعيون من الإيجاد بالذات دون الإيجاد على مقتضى الإرادة[4].

الثالثة: أن من لم يعرف الله سبحانه وتعالى ضرورة ليس عليه أمر ولا نهي، وأن الله خلقه للسخرة والاعتبار، لا التكليف كما خلق البهائم لذلك، ثم ركب على هذا فقال: عوام الدهرية والزنادقة في الآخرة لا يكونون في جنة ولا نار، بل إن الله يجعلهم تراباً[5].

الرابعة: قوله: إن الأفعال المتولدة لا فاعل لها. وهذا يؤدي إلى القول بنفي الصانع؛ إذ لو جاز أن يكون فعل بلا فاعل لجاز أن يكون كل فعل بلا فاعل كما لو جاز أن تكون كتابة بلا كاتب جاز أن تكون كل كتابة بلا كاتب[6].

---

(١) المقالات جـ ٢ ص ٦٠.

(٢) التبصير في أمور الدين ص ٧٤، والفرق بين الفرق ص ١٧٢.

(٣) المعتزلة ص ١٢٩.

(٤) الملل والنحل جـ ١ ص ٦٩، والمعتزلة ص ١٣٠.

(٥) التبصير في أمور الدين ص ٧٤.

(٦) الملل والنحل جـ ١ ص ٦٩، والتبصير في أمور الدين ص ٧٤، ٧٥.

الخامسة: قوله: إن دار الإسلام دار شرك، ويحرم السبي لأن المسبي ـ عنده ـ ما عصى ربه إذ لم يعرفه، وإنما العاصي ـ عنده ـ من عرف ربه بالضرورة ثم جحده أو عصاه[1].

* * *

الفرقة السادسة:

المعمرية: أتباع معمر بن عباد السلمي، كان رأساً من رؤوس الضلال، ومن أعظم القدرية فرية في تدقيق القول بنفي الصفات، ونفي القدر خيره وشره عن الله تعالى، وهو من طبقة أبي الهذيل، توفي سنة ٢٢٠ هـ، وانفرد عن أصحابه بمسائل، منها:

الأولى: قوله: إن الله سبحانه وتعالى لم يخلق شيئاً من الأعراض، وإنما خلق الأجسام فقط، والأعراض من خلق الأجسام، إما طباعاً كالنار التي تحدث الإحراق، والشمس التي تحدث الحرارة، وإما اختياراً كالحيوان الذي يحدث الحركة والسكون، وقوله هذا يخالف قوله سبحانه وتعالى: ﴿ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ ﴾[2][3].

الثانية: إنكاره أن يقال: إن الله تعالى قديم، لأنه يشعر بالتقادم الزمني، ووجود الباري ليس بزماني[4].

الثالثة: قوله: إن الإنسان ليس الصورة التي نشاهدها، وإنما هو شيء في هذه الصورة يتصف بالعلم والحياة والقدرة والإرادة، ثم لا متحرك ولا ساكن، ولا يحل موضعاً دون موضع، ولا يحصره زمان، ومع ذلك فهو المدبر للجسد؛ وإذا فعلاقته بالجسد علاقة تدبير وتصريف، وليست علاقة حلول وتمكن[5].

ويلزم على هذا القول أن لا يكون إنسان رأي إنساناً قط، وهذا لا يقوله عاقل[6].

الرابعة: قوله في المعجزات: إنها ليست من فعل الله، لأنها أعراض، والله سبحانه على رأيه لا يخلق الأعراض، وإنما تخلقها الأجسام. ويرى البغدادي: أن في قول معمر هذا إبطال للشريعة، لأنه يؤدي إلى القول بأن القرآن ليس من عند الله[7].

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٧٣.
(٢) سورة الرعد: آية ١٦.
(٣) الملل والنحل جـ ١ ص ٦٥.
(٤) الملل والنحل جـ ١ ص ٦٦، ٦٧.
(٥) (٦) التبصير في أمور الدين ص ٧٠.
(٧) المعتزلة ص ١٣٣ نقلاً عن أصول الدين ص ١٧٧.

الفرقة السابعة:

البشرية: أتباع بشر بن المعتمر الهلالي من أهل بغداد، وقيل: من أهل الكوفة. ولعله كان كوفياً ثم انتقل إلى بغداد، وهو رئيس معتزلة بغداد ومن تلامذة ثمامة بن الأشرس، توفي في حدود سنة ٢١٠ هـ[١].

من أقواله التي انفرد بها عن أصحابه، ما يلي:-

الأولى: إفراطه في باب التولد حتى قال: إن الإنسان يخلق اللون والرائحة والسمع والبصر، وجميع الإدراكات على سبيل التولد، وكذلك يخلق الحرارة والبرودة، وهو في هذا القول مخالف لإجماع المسلمين، لأن أهل السنة لا يقولون بالتولد أصلاً، والمعتزلة الذين يقولون بالتولد، لا يفرطون فيه، بل يقصرون التولد على الحركات والاعتمادات[٢].

الثانية: أن حركة الجسم توجد في المكان الأول، لا في مكان ثان، ولا واسطة بينهما، وإذا لم يكن بين المكانين واسطة لم يكن هذا الكلام الذي يقوله معقولاً، ولم يكن له حقيقة بحال[٣].

الثالثة: قال: من تاب عن كبيرة ثم راجعها عاد استحقاقه العقوبة الأولى، وقوله هذا مخالف لإجماع المسلمين، لأن المعتزلة، وإن قالوا: أن الفاسق يخلد في النار، فإنهم لا يقولون: إنه يعاقب في النار على ما تاب منه من الذنوب[٤].

الرابعة: قوله: إن الله قادر على لطف لو فعله في الكافر، لآمن طوعاً، وهذا القول تكفره فيه القدرية، لكن الأمر بالعكس، فإنه مصيب في هذا القول، وهم الكفرة دونه[٥].

* * *

الفرقة الثامنة:

الهشامية: أتباع هشام بن عمرو الشيباني الفوطي، توفي سنة ٢٢٦ هـ، ذكره ابن المرتضي في آخر من ذكر من الطبقة السادسة[٦]. كان مبالغاً في القدر أشد من مبالغة أصحابه، وكان يمتنع من إضافة أفعال إلى الباري سبحانه وتعالى مثل: نفي إضافة الختم

---

(١) انظر الحاشية من كتاب الفرق بين الفرق للتميمي ص ١٥٦، نقلاً عن طبقات المعتزلة لابن المرتضي ص ٥٢ - ٥٤.
(٢) (٣) التبصير في أمور الدين ص ٧١.
(٤) الملل والنحل جـ ١ ص ٦٥.
(٥) الفرق بين الفرق ص ١٥٦.
(٦) انظر الفرق بين الفرق ص ١٥٩ الحاشية، والمعتزلة ص ١٣٥.

على قلوب الكفار إلى الله، وقد قال تعالى: ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ . . الآية﴾[1][2].

من أقواله التي اشتهر بها:-

الأولى: قوله: إن الله لا يؤلف بين قلوب المؤمنين، بل هم المؤتلفون باختيارهم، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿ مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ﴾[3][4].

الثانية: قوله: إن الله لا يحبب الإيمان إلى المؤمنين، ولا يزينه في قلوبهم، والله سبحانه يقول: ﴿ . . . وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ ﴾[5][6].

الثالثة: الموافاة: من كان مؤمناً إلا أنه في علم الله يموت كافراً، فهو الآن عند الله كافر، وكذلك العكس، فمن كان كافراً إلا أنه في علم الله يموت مؤمناً فهو الآن مؤمن[7].

الرابعة: قوله: إن الأعراض لا تدل على كون الباري خالقاً، ولا تصلح دلالات بل الأجسام هي التي تدل على كونه خالقاً[8].

الخامسة: قوله: إن الإمامة لا تنعقد في أيام الفتنة واختلاف الناس، وإنما يجوز عقدها في حال الاتفاق والسلامة، وقصد بهذا: الطعن في إمامة علي ـ رضي الله عنه ـ إذ كانت بيعته في أيام الفتنة من غير اتفاق جميع الصحابة؛ إذ بقي في كل طرف طائفة على خلافه[9].

السادسة: قوله: إن الجنة والنار غير مخلوقتين الآن؛ إذ لا فائدة في وجودهما جميعاً خاليتان مما ينتفع أو يتضرر به، ويكفر من قال: إنهما مخلوقتان الآن؛ وقوله هذا زيادة على مذهب المعتزلة في الجنة والنار؛ إذ أنهم لا يكفرون من قال بذلك، بل يقتصرون على القول الأول فقط[10].

---

(١) سورة البقرة: آية ٧.
(٢) الملل والنحل جـ ١ ص ٧٠.
(٣) سورة الأنفال: آية ٦٣.
(٤) الملل والنحل جـ ١ ص ٧٠.
(٥) سورة الحجرات: آية ٧.
(٦) الملل والنحل جـ ١ ص ٧٠.
(٧) المعتزلة ص ١٣٧.
(٨) (٩) الملل والنحل جـ ١ ص ٧٠.
(١٠) التبصير في أمور الدين ص ٧٢.

ومن أصحابه: عباد بن سليمان الضمري، وقد وافقه على ضلالاته، وزاد فقال: أنه لا يقال: إن الله خلق الكافر، لأن الكافر اسم لشيئين: الإنسان وكفره، وهو غير خالق لكفره، ويلزمه على هذا القياس أن لا يقال: إن أحداً قتل كافراً لأن الكافر إسم للإنسان وكفره،والكفر لا يكون مقتولاً. وخالف بعض النصوص القرآنية كقوله تعالى: ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ. . . الآية﴾[1]، فأنكر أن يقال: إن الله رابع كل ثلاثة، أو سادس كل خمسة[2].

* * *

الفرقة التاسعة:

المردارية: أصحاب عيسى بن صبيح المكنى بأبي موسى والملقب بالمردار، أخذ الاعتزال عن بشر بن المعتمر، توفي في حدود سنة ٢٢٦ هـ، ويسمى راهب المعتزلة، وهو تلميذ الجعفرين[3]، ومن معتزلة بغداد[4].

وقد انفرد عن أصحابه بمسائل، منها ما يلي:-

الأولى: قوله في القدر: إن الله قادر على أن يكذب ويظلم ولو كذب وظلم كان إلٰهاً كاذباً ظالماً تعالى الله عن قوله علواً كبيراً[5].

الثانية: قوله في التولد: مثل قول أستاذه بشر بن المعتمر، وزاد عليه بأن جوز وقوع فعل واحد من فاعلين على سبيل التولد[6].

الثالثة: قوله في القرآن: إن الناس قادرون على مثل القرآن فصاحة ونظماً وبلاغة، وبالغ في القول بخلق القرآن فكفر من قال بقدمه بحجة أنه أثبت قديمين، وكفر أيضاً من لابس السلطان، وزعم أنه لا يرث ولا يورث، وكفر أيضاً من قال: إن أعمال العباد مخلوقة للّه تعالى، ومن قال أنه يرى بالأبصار[7].

الرابعة: قال في عثمان وقاتليه: إنهم جميعاً في النار، لأن عثمان كان قد فسق،

---

(١) سورة المجادلة: آية ٧.
(٢) التبصير في أمور الدين ص ٧٢، والفرق بين الفرق ص ١٦١.
(٣) هما جعفر بن مبشر، وجعفر بن حرب، من رؤساء المعتزلة.
(٤) التبصير في أمور الدين ص ٧٣ الحاشية، والمعتزلة ص ١٣٨.
(٥) التبصير في أمور الدين ص ٧٣.
(٦) الملل والنحل جـ ١ ص ٦٧.
(٧) الملل والنحل جـ ١ ص ٦٨.

وكذلك قاتلوه؛ لأن فسقه لا يستوجب قتله، فاستحقوا جميعاً بفسقهم الخلود في النار[1]. . . وقد كفر أكثر شيوخه كأبي الهذيل، والنظام وبشر بن المعتمر، وقالوا هم بتكفيره، وكلا الفريقين محق في تكفير صاحبه[2].

* * *

الفرقة العاشرة:

الجعفرية: أتباع جعفر بن مبشر الثقفي المتوفى سنة **٢٣٤** هـ، وجعفر بن حرب الهمذاني المتوفى سنة **٢٣٦** هـ، وكلاهما من معتزلة بغداد[3]. أتيا بمسائل، منها ما يلي:-

الأولى: قالا: إن الله تعالى خلق القرآن في اللوح المحفوظ، فلا يجوز أن ينتقل منه؛ لأنه يستحيل أن يكون الشيء الواحد في مكانين في آن واحد، وعلى ذلك، فإن الناس لم يسمعوا القرآن على الحقيقة، والقرآن الذي في المصاحف ليس بكلام الله إلا على المجاز، أي هو: عبارة عن حكاية عن المكتوب الأول في اللوح المحفوظ[4].

الثانية: قال جعفر بن مبشر: إن فساق هذه الأمة هم شر من اليهود والمجوس والزنادقة؛ مع أنه يرى أن الفاسق موحد، وليس بمؤمن ولا كافر، فجعل الموحد شراً من الكافر الثانوي[5].

الثالثة: كان لجعفر بن مبشر تطرف في بعض المسائل الفقهية، فمثلاً: قال: من سرق حبة واحدة وهو ذاكر لتحريمها فهو منسلخ من الإيمان والإسلام مخلد في النار، فخالف بذلك أسلافه الذين قالوا بغفران الصغائر عند اجتناب الكبائر[6]. وزعم أيضاً: أن تأبيد المذنبين في النار من موجبات العقل، فخالف بذلك أسلافه الذين قالوا: إن ذلك معلوم بالشرع دون العقل[7].

* * *

(١) المعتزلة ص ١٣٩ نقلاً عن الانتصار ص ٩٦.
(٢) الفرق بين الفرق ص ١٦٦.
(٣) المعتزلة ص ١٣٩.
(٤) الملل والنحل جـ ١ ص ٦٨.
(٥) التبصير في أمور الدين ص ٧٣.
(٦) الفرق بين الفرق ص ١٦٨.
(٧) الفرق بين الفرق ص ١٦٨.

الفرقة الحادية عشرة:

الأسوارية: أتباع علي الأسواري، توفي سنة **٢٤٠** هـ، وكان من أتباع النظام، موافقاً له في جميع ضلالاته، وزاد عليه بقوله: إن ما علم الله أنه لا يكون لم يكن مقدوراً له تعالى، وهذا القول منه يوجب أن تكون قدرته تعالى متناهية، ومن كانت قدرته متناهية، كانت ذاته متناهية، والقول به كفر، فما يؤدي إليه مثله[١].

* * *

الفرقة الثانية عشر:

الأسكافية: أتباع محمد بن عبد الله الأسكافي، ذكره ابن المرتضي في رجال الطبقة السابعة، تتلمذ على جعفر بن حرب، وتوفي سنة **٢٤٠** هـ[٢].

أتى بمسائل انفرد بها، منها ما يلي:-

الأولى: في الجسم. قال: معنى الجسم أنه مؤتلف، وأقل الأجسام جزآن، والجزء الواحد يحتمل جميع الأعراض إلا التركيب[٣].

الثانية: في الصفات. قال: لا يجوز أن نقول أن الله يتكلم مع العباد، بل نسميه تعالى (مكلماً) لأن المتكلم يقتضي قيام الكلام به، كما أن المتحرك يقتضي قيام الحركة به؛ أما إذا قلنا: مكلماً، فلا يقتضي ذلك[٤].

الثالثة: قال: إن الله تعالى قادر على ظلم الأطفال والمجانين، وليس بقادر على ظلم العقلاء البالغين[٥].

* * *

الفرقة الثالثة عشر:

الخابطية والحدثية: أتباع أحمد بن خابط، توفي سنة **٢٣٢** هـ، وفضل الحدثي المتوفى سنة **٢٥٧** هـ، وهما فرقة واحدة، تطرفت في أقوالها؛ لذلك اعتبرها البغدادي من فرق الغلاة، ففصلها عن سائر فرق المعتزلة[٦]. واعتبرها من الفرق المنتسبة إلى الإسلام وليست منه[٧].

---

(١) التبصير في أمور الدين ص ٧٠.

(٢) التبصير في أمور الدين ص ٧٤، والفرق بين الفرق ص ١٦٩ الحاشية.

(٣) المعتزلة ص ١٤١.

(٤) التبصير في أمور الدين ص ٧٤.

(٥) المصدر السابق الجزء والصفحة نفسهما.

(٦) الفرق بين الفرق ص ١١٤، والمعتزلة ص ١٤٢.

(٧) المعتزلة ص ١٤٢ نقلاً عن الفرق بين الفرق ص ٢٢٢.

يقول الخياط: إن هذه الفرقة كانت من جملة فرق المعتزلة، ولكنها حينما تطرفت في أقوالها نفاها المعتزلة وتبرأوا من رئيسها[١]. وقد سماها بعض الكتاب المعاصرين كزهدي جارالله الحائطية، ولعل الصحيح ما ذكرناه، وهو أنها الخابطية[٢].

ويقول الشهرستاني: أن إبن خابط والحدثي كانا من أصحاب النظام، وطالعا كتب الفلسفة أيضاً، وضما إلى مذهب النظام مسائل[٣]، منها ما يلي:ـ

الأولى: زعما أن للخلق ربين وخالقين: الأول: قديم وهو الله؛ والآخر: حديث. وهو المسيح عليه السلام؛ وبذلك فقد أثبتا حكماً من أحكام الإلٰهية في المسيح موافقة للنصارى على اعتقادهم أنه هو الذي يحاسب الخلق في الآخرة.. وقالا أيضاً: إن المسيح تدرع جسداً، ونزل إلى الدنيا، وكان قبل التدرع عقلاً. والشهرستاني ـ كما بينا ـ يرى: أنهما قالا هذا القول موافقة للنصارى؛ أما البغدادي فيرى: أنهما قالاه موافقة للثنوية في إثبات خالقين[٤].

الثانية: القول بالتناسخ: زعما أن الله تعالى أبدع خلقه أصحاء سالمين عقلاء بالغين في دار سوى هذه الدار التي هم فيها اليوم، وخلق فيهم معرفته، والعلم به، وأسبغ عليهم نعمه، ولا يجوز أن يكون أول ما يخلقه إلا عاقلاً ناظراً معتبراً، وابتدأهم بتكليف شكره، فأطاعه بعضهم في جميع ما أمرهم به وعصاه بعضهم في جميع ذلك، وأطاعه بعضهم في البعض دون البعض، فمن أطاعه في الكل أقره في دار النعيم التي ابتدأهم فيها، ومن عصاه في الكل أخرجه من تلك الدار إلى دار العذاب وهي النار، ومن أطاعه في البعض دون البعض أخرجه إلى دار الدنيا، ويسميها دار الابتلاء، فألبسه هذه الأجسام الكثيفة وابتلاه بالبأساء والضراء والشدة والرخاء والآلام واللذات على صور مختلفة من صور الإنسان والحيوان على قدر ذنوبهم، فمن كانت طاعته أكثر كانت صورته أحسن وآلامه أقل، ومن كانت ذنوبه أكثر، كانت صورته أقبح وآلامه أكثر، ثم لا يزال يموت ويرجع ما دامت معه ذنوبه وطاعاته حتى يمتلىء المكيالان، مكيال الخير، ومكيال الشر، فإذا امتلأ مكيال الخير صار العمل كله طاعة والمطيع خيراً خالصاً، فينقل إلى الجنة، وإذا امتلأ مكيال الشر صار العمل كله معصية، والعاصي شريراً، فينقل إلى النار، ولأجل ذلك زعم

---

(١) المعتزلة ص ١٤٢ نقلاً عن الانتصار ص ١٤٩.

(٢) انظر الحاشية (الفرق بين الفرق) ص ٢٢٨.

(٣) الملل والنحل جـ ١ ص ٦١.

(٤) الفرق بين الفرق ص ٢٧٧، والملل والنحل جـ ١ ص ٦١، بتصرف.

أن جميع أنواع الحيوان أمم وأن لها رسل، لأنها ممسوخة عن الإنسان العاصي في دار النعيم التي خلق فيها(١).

* * *

الفرقة الرابعة عشر:

المويسية: أتباع مويس المتوفى سنة ٢٤٦ هـ، يكاد لا يرد عن هذه الفرقة في كتب العقائد شيء، ولا تشير كتب التاريخ إلى رئيسها؛ لذا أكتفي بذكر إسمها(٢).

* * *

الفرقة الخامسة عشر:

الصالحية: أتباع صالح قبة، المتوفى سنة ٢٤٦ هـ(٣)، يقول أبو الحسن الأشعري(٤): إن صالح قبة كان ممن يثبتون الجزء الذي لا يتجزأ، وأنه جوز أن يحل الجزء وهو منفرد جميع الأعراض، إلا التركيب(٥). كذلك يرى أن الرؤيا حق، وأن ما يراه النائم في نومه صحيح، كما أن ما يراه اليقظان في يقظته صحيح(٦).

ويقول أيضاً: أن ما يراه الرائي في المرآة إنما هو إنسان مثله اخترعه الله تعالى في المرآة(٧).

* * *

الفرقة السادسة عشر:

الجاحظية: أصحاب أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كان من فضلاء المعتزلة والمصنفين لهم، وقد طالع كثيراً من كتب الفلاسفة، وخلط وروج كثيراً من مقالاتهم

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٦١ ـ ٦٣، والفرق بين الفرق ص ٢٧٤، ٢٧٥، بتصرف.

(٢) المعتزلة ص ١٤٥.

(٣) المعتزلة ص ١٤٥.

(٤) هو علي بن إسماعيل بن إسحاق (أبو الحسن) من نسل الصحابي أبي موسى الأشعري، مؤسس مذهب الأشاعرة، كان من الأئمة المتكلمين، ولد بالبصرة سنة ٢٦٠، وتلقى مذهب المعتزلة وتقدم فيه، ثم رجع عنه وجاهر بخلافه، توفي سنة ٣٢٤ هـ في بغداد.

من مصنفاته: إمامة الصديق، والرد على الجهمية، ومقالات الإسلاميين، والإبانة عن أصول الديانة، ورسالة في الإيمان.

انظر الأعلام جـ ٥ ص ٦٩.

(٥) المقالات جـ ٢ ص ٣١٧.

(٦) المقالات جـ ٢ ص ٤٣٣، بتصرف.

(٧) المقالات جـ ٢ ص ٤٣٤.

بعباراته البليغة، وله منزلة سامية عند أهل الأدب على زيغه، يثق ابن حزم[1] بنقله، ويقول عنه أبو الحسين الملطي[2] أنه كان صاحب تصانيف، ولم يكن صاحب جدل، أخذ عن ثمامة بن الأشرس وعن أبي إسحاق النظام، وتوفي سنة **٢٥٠** هـ، وقيل سنة **٢٥٥** هـ، وقيل سنة **٢٥٦** هـ، وله من العمر ما يقارب تسعين سنة[3]. وقد اشتهر بمسائل، منها ما يلي:

الأولى: قال: الجوهر يستحيل أن ينعدم أو يفنى، لذلك فالأجسام المؤلفة من الجواهر يستحيل أيضاً أن تنعدم أو تفنى، ولا يقدر الله على إفنائها، ولكنه يقدر على تفريق أجزائها، وإعادة تركيبها فقط، فالأجسام إذاً ثابتة لا تفنى، وإنما يمكن أن تتغير من حال إلى حال. وهو بقوله هذا: متأثر بالفلاسفة اليونانيين الطبيعيين الذين يذهبون إلى القول بقدم العالم واستحالة فناء المادة، ويرون أن الخلق عبارة عن تجمع أجزاء المادة في أجسام منتظمة، وأن الفناء هو تفرق أجزاء تلك الأجسام[4].

الثانية: أثبت الطبائع للأجسام، وأوجب لها أفعالاً مخصوصة، فقال: إن العباد ليس لهم فعل إلا الإرادة، أما سائر الأفعال، فتقع طباعاً لا اختياراً. وبسبب إثباته الطبائع للأجسام قال: إن الله لا يدخل النار أحداً، وإنما النار تجذب أهلها إلى نفسها بطبيعتها، ثم تمسكهم فيها خالدين. وقد اعترض الأسفراييني على هذا فقال: وأما قوله: إن العبد لا يفعل إلا الإرادة فيوجب أن لا يكون العبد فعل صلاة ولا حجاً، وأن لا يكون فعل شيئاً من موجبات الحدود كالزنا والسرقة، ثم قال: وأما قوله: إن الله لا يدخل أحداً النار، وإنما النار تجذب أهلها إلى نفسها بطبعها، قال: إنه يلزمه على هذا القول أن يقول في الجنة أنها تجذب أهلها إلى نفسها بطبعها، وأن الله لا يدخل أحداً الجنة، فإن قال بذلك قطع الرغبة إلى الله في الثواب، وأبطل فائدة الدعاء، وإن قال: إن الله تعالى هو يدخل أهل الجنة الجنة لزمه القول بأن الله يدخل في النار أهلها[5].

الثالثة: قوله في عصمة الأنبياء: لما كان الجاحظ يرى أن المعارف ضرورية فلا يعصي الله أحد إلا بعد العلم بما نهاه عنه؛ فقد قال: إن الأنبياء اعتمدوا المعاصي مع العلم بأن الله قد نهى عنها، ومعنى ذلك؛ أنه نفى العصمة عن الأنبياء فخالف أكثر

---

(١) سبقت ترجمته.
(٢) سبقت ترجمته.
(٣) الملل والنحل جـ ١ ص ٧١، والتبصير في أمور الدين ص ٧٦، والفرق بين الفرق ص ٩٦.
(٤) الفرق بين الفرق ص ١٧٦، والمعتزلة ص ١٤٦، بتصرف.
(٥) التبصير في أمور الدين ص ٧٦، ٧٧.

المعتزلة الذين يقولون: إنه لا يجوز على الأنبياء أن يفعلوا قصداً ما علموا أنه ذنب(١).

الرابعة: حُكيَ عنه أنه قال في القرآن الكريم أنه جسم يجوز أن ينقلب مرة رجلاً ومرة حيواناً(٢).

يقول زهدي جارالله: إنه لا يعقل أن يقول الجاحظ هذا القول؛ بل الأرجح أن يكون ابن الروندي(٣) نسبه إليه للحط من قدره، وإن كان قاله فعلاً فإنه إما أن يدل على الدرجة البعيدة في السخف التي وصلت إليها المحاجات الفلسفية في زمنه، وإما أن يكون الجاحظ ـ كما قال ماكدونالد قصد بهذا القول التهكم على المجادلين في وقته(٤).

* * *

الفرقة السابعة عشر:

الشحامية: أتباع أبي يعقوب يوسف بن عبد الله بن إسحاق الشحام من صغار أصحاب أبي الهذيل، وهو أستاذ الجبائي، ورئيس معتزلة البصرة في عصره، توفي سنة ٢٦٧ هـ، وقد جوز هو والعلاف مقدوراً بين قادرين، ويكون كل واحد منهما منفرداً بخلقه، فخالف بذلك أهل السنة وأهل القدر(٥).

* * *

الفرقة الثامنة عشر:

الخياطية: أتباع أبي الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط من أصحاب جعفر بن مبشر، توفي حوالي سنة ٢٩٠ هـ، وهو أستاذ الكعبي في ضلالاته، وشارك أكثر القدرية في ضلالاتها، وانفرد عنها بقول لم يسبق إليه في المعدوم مخالفاً فيه جميع المعتزلة وسائر فرق الأمة، فزعم أن الجسم في حال عدمه يكون جسماً؛ لأنه يجوز أن يكون في حال حدوثه جسماً ولم يجز أن يكون المعدوم متحركاً؛ لأن الجسم في حال حدوثه لا يصح أن يكون متحركاً عنده، فقال: كل وصف يجوز ثبوته في حال الحدوث فهو ثابت له في حال

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٧٦.

(٢) الملل والنحل جـ ١ ص ٧٢.

(٣) هو أحمد بن يحيى (أبو الحسين) المكنى بابن الروندي، كان من المعتزلة ومن رجال الطبقة الثامنة منهم، ثم فارق المعتزلة فوضع الكتب الكثيرة في مخالفة الإسلام كما يروي ابن المرتضي. من مصنفاته: التاج في الرد على الملحدين، وفضائح المعتزلة، وقد نقضه الخياط المعتزلي بكتابه الانتصار.

انظر فرق وطبقات المعتزلة ص ٩٧، ٩٨. (الحاشية) ٨.

(٤) المعتزلة ص ١٤٨.

(٥) التبصير في أمور الدين ص ٧٨، وانظر الحاشية من نفس الصفحة، والملل والنحل جـ ١ ص ٦٠، والوفيات جـ ١ ص ٦٨٥.

عدمه. ويلزمه على هذا الاعتلال أن يكون الإنسان قبل حدوثه إنساناً، لأن الله تعالى لو أحدثه على صورة الإنسان بكمالها من غير نقل له في الأصلاب والأرحام ومن غير تغيير له من صورة إلى صورة أخرى يصح ذلك.

وقد لقبت هذه الفرقة بالمعدومية لإفراطهم في وصفهم المعدوم بأكثر أوصاف الموجودات، وقد نقض الجبائي على الخياط قوله: بأن الجسم جسم قبل حدوثه في كتاب مفرد. وذكر أن قوله بذلك يؤديه إلى القول بقدم الأجسام. كذلك كان الخياط ينكر الحجة في أخبار الآحاد. يقول البغدادي: وما أراد بقوله هذا إلا إنكار أكثر الأحكام الشرعية؛ وذلك لأن أكثر فروض الفقه مبنية على أخبار الآحاد[1].

* * *

الفرقة التاسعة عشر:

الجبائية: أتباع أبي علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي نسبة إلى جُبّى، وهي بلد من أعمال خورستان في طرف من البصرة والأهواز، وهو شيخ المعتزلة في البصرة، تلقى الاعتزال عن أبي يعقوب الشحام، وكان مع حداثة سنه معروفاً بقوة الجدل، توفي سنة ٣٠٣ هـ[2].

انفرد بأقوال، منها ما يلي:-

الأول: قال: إن حقيقة الطاعة هي موافقة الإرادة، وقد قيل له إن قولك هذا يوجب أن يكون الله مطيعاً لعبده إذا أعطاه مراده، فقال: نعم. يكون مطيعاً له، فخالف بذلك الإجماع؛ لأن المسلمين قبله أجمعوا على أن من قال: إن الباري سبحانه وتعالى مطيع لعبده كان موصوفاً بالكفر. وأيضاً: لو جاز أن يقال: أنه لعبده مطيع لجاز أن يكون له خاضعاً وهذا غير جائز، فدل على بطلان هذا القول[3].

الثاني: قال في الصفات: إن الله لم يزل سميعاً بصيراً، ويمتنع من أن يقال: لم يزل سامعاً مبصراً، فالله عنده في الأزل سميعاً، ولم يكن سامعاً إلا عند وجود المسموع، ولم يكن مبصراً إلا عند وجود المرئي؛ وذلك لأن سامعاً ومبصراً متعديان بخلاف سميعاً وبصيراً، فلما لم يجز أن تكون المسموعات والمرئيات لم تزل موجودات لم يجز أن يكون سامعاً ومبصراً[4].

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٧٩، ١٨٠. والتبصير في أمور الدين ص ٧٨، ٧٩.
(٢) التبصير في أمور الدين ص ٧٩، وانظر الحاشية من نفس الصفحة.
(٣) التبصير في أمور الدين ص ٨٠.
(٤) المعتزلة ص ١٥٣.

وقال في أسماء الله تعالى: إنها يجوز أن تؤخذ قياساً، ويجوز أن يشتق من أفعاله اسم لم يرد به السمع، ولم يأذن به الشرع[1].

الثالث: قوله: إن العرض الواحد يجوز أن يكون في محال كثيرة، ويعلل ذلك بقوله: إن الكلام يكتب في محل، فيكون عرضاً موجوداً فيه، ثم يكتب في محل ثاني فيصير أيضاً موجوداً فيه من غير أن ينتقل من المحل الأول أو يعدم فيه[2].

الرابع: قوله: إن الله سبحانه وتعالى ليس بقادر أن يفني شيئاً من أجسام العالم بانفراده، ولكنه إن شاء أفنى العالم بفناء يخلقه لا في محل، فيفنى به جميع العالم[3].

الخامس: اعتقاده استحالة بعث الأجسام بعد تفرقها بالموت، ولذلك فإنه يتأول الآيتين الكريمتين، وهما قوله تعالى: ﴿. . . يُحْيِ ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ. . . **الآية**﴾[4] وقوله تعالى: ﴿. . . وَأَنَّ ٱللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِى ٱلْقُبُورِ﴾[5]. على معنى أن الله يحيي أرواح الموتى، ويبعث أرواح من في القبور[6].

* * *

الفرقة العشرون:

الكعبية: أتباع عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي المعروف بأبي القاسم الكعبي تلميذ الخياط وأحد المعتزلة البغداديين، توفي سنة **٣١٩** هـ، أخذ من كل علم بطرف[7].

وقد خالف قدرية البصرة في أشياء منها:ـ

أولاً: قوله: إن الله تعالى لا يرى نفسه، ولا يراه غيره[8].

ثانياً: قوله: إن الله سبحانه وتعالى لا يسمع ولا يبصر، وكان يزعم أن معنى وصفه بالسميع والبصير بمعنى أنه عالم بالمسموع والمرئي[9].

ثالثاً: نفي الإرادة عن الله سبحانه وتعالى، وقال: إن الله سبحانه إذا أراد شيئاً من

---

(١)(٢) التبصير في أمور الدين ص ٨٠.
(٣) الفرق بين الفرق ص ١٨٤.
(٤) سورة البقرة: آية ٧٣.
(٥) سورة الحج: آية ٧.
(٦) المعتزلة ص ١٥٦ نقلاً عن الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٠١.
(٧) الملل والنحل جـ ١ ص ٧٣.
(٨) التبصير في أمور الدين ص ٧٩.
(٩) الملل والنحل جـ ١ ص ٧٣.

فعله فالمقصود أنه فعله، وإذا قيل: أنه أراد من عنده فعلاً أنه أمر به، وقال: إن وصفه بالإرادة على الوجهين مجاز[1]. كما أن وصف الجدار بالإرادة مجاز في قوله تعالى: ﴿. . . جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ فَأَقَامَهُۥ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾[2].

رابعاً: أنه كان يقول بإيجاب الأصلح للعبد على الله تعالى، والإيجاب على الله تعالى محال لاستحالة موجب فوقه يوجب عليه شيئاً[3].

خامساً: زعم أن المقتول ليس بميت، فخالف قوله سبحانه وتعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ . . . الآية﴾[4][5].

سادساً: قال: إن الاستطاعة ليست غير الصحة والسلامة[6].

* * *

الفرقة الواحدة والعشرون:

البهشمية: هم أتباع أبي هاشم عبد السلام بـن محمد بن عبد الوهاب الجبائي رئيس معتزلة البصرة بعد أبيه قدم ابن المرتضي ذكره عل جميع رجال الطبقة التاسعة لزعمه أنه متقدم عليهم في العلم، وقد خالف أباه في جملة من المسائل، وتوفي في بغداد في شهر شعبان من سنة ٣٢١ هـ[7].

من أقواله التي اشتهر بها ما يلي:-

الأول: قوله في التوبة: لقد ذكر عدة حالات لا تصح فيها التوبة، منها: التوبة عن الذنب عند العجز عن مثله، فإنها لا تصح، فمثلاً: لا تقبل توبة الكاذب بعد خرس لسانه عن الكذب. ومنها التوبة عن الذنب مع الإصرار على قبيح آخر يعلمه الإنسان أو يعتقده قبيحاً، وإن كان في حد ذاته حسناً، ويعلل قوله هذا، بقوله: إنما وجب عليه ترك القبيح لقبحه، فإذا أصر على قبح آخر لم يكن تاركاً للقبيح المتروك من أجل قبحه[8].

---

(١) الفرق بين الفرق ص ١٨٢.
(٢) سورة الكهف: آية ٧٧.
(٣) التبصير في أمور الدين ص ٧٩.
(٤) سورة آل عمران: آية ١٨٥.
(٥) الفرق بين الفرق ص ١٨٢.
(٦) الفرق بين الفرق ص ١٨٢.
(٧) الفرق بين الفرق ص ١٨٤، ١٨٥ الحاشية، والمعتزلة ص ١٥٣.
(٨) التبصير في أمور الدين ص ٨١، وانظر المعتزلة ص ١٥٤.

الثاني: قوله في الإرادة المشروطة، وهو أنه لا يجوز أن يكون الشيء الواحد مراداً من وجه مكروهاً من وجه آخر، بل يجب أن يكون مراداً من جميع الوجوه، فلا يكره من وجه من وجوهه.

ويرى البغدادي أن في هذا القول هدماً لأصول المعتزلة في الحسن والقبح؛ لأنه يلزمه أن يكون من القبائح ما لا يكرهه الله، فمثلاً: يريد تعالى السجود له عبادة، فعلى هذا الأصل لا يجوز أن يكره السجود للصنم عبادة[1].

الثالث: قوله بنفي جملة من الأعراض التي أثبتها أكثر مثبتي الأعراض كالبقاء والإدراك والألم والشك، وقد زعم أن الألم الذي يلحق الإنسان عند المصيبة ليس بمعنى أكثر من إدراك ما ينفر عنه الطبع، والإدراك ليس بمعنى عنده، وكذلك اللذات عنده ليست بمعنى، ولا هي أكثر من إدراك المشتهى، والإدراك ليس بمعنى. وقال في الألم الذي يحدث عند الوباء أنه معنى كالألم الذي يحدث عند الضرب، لأنه واقع تحت الحس[2].

الرابع: الثواب والعقاب: قال أبو هاشم باستحقاق الشكر والذم على فعل الغير، فلو أن زيداً أمر عمراً بفعل طاعة استحق زيد شكرين: شكر على الأمر الذي هو فعله، وشكر على فعل الطاعة التي هي فعل عمرو فخالف الأمة بذلك، وكذلك لو أمره بمعصية؛ استحق ذمين على الأمر وعلى فعل عمرو[3].

وكذلك قال: باستحقاق الذم والعقاب لا على فعل، فالإنسان القادر المكلف إذا مات ولم يرتكب معصية، ولكنه لم يفعل بقدرته طاعة لله تعالى استحق الذم والعقاب الدائم لا على فعل، بل من أجل أنه لم يفعل ما أمر به مع قدرته عليه، وارتفاع الموانع عنه؛ ولذلك اعتبر من لم يفعل ما أمر به عاصياً، وإن لم يفعل معصية، ولم يعد طائعاً إلا من فعل طاعة فحتى يكون الإنسان مطيعاً فيتخلص من العقاب، ويستحق الثواب يجب عليه ليس أن يمتنع عن فعل ما نهي عنه فحسب، بل أن يفعل أيضاً ما أمر به[4].

* * *

الفرقة الثانية والعشرون:

الحمارية: هم قوم من معتزلة عسكر مكرم اختاروا من بدع أصناف القدرية ضلالات مخصوصة، ولم يذكر لهم رئيس بعينه، فأخذوا من ابن خابط قوله بتناسخ

(١) الفرق بين الفرق ص ١٩٢، ١٩٣.
(٢) الفرق بين الفرق ص ١٩٦.
(٣) الفرق بين الفرق ص ١٨٩.
(٤) الفرق بين الفرق ص ١٨٦، والمعتزلة ص ١٥٥.

الأرواح في الأجساد والقوالب، وأخذوا عن الجعد بن درهم قوله: بأن النظر الذي يوجب المعرفة تكون تلك المعرفة فعلاً لا فاعل لها، وقالوا أيضاً: أن الخمر ليست من فعل الله، وإنما من فعل الخمار، لأن الله لا يفعل ما يكون سبب المعصية. وزعموا أن الإنسان قد يخلق بعض الحيوانات كالديدان من اللحم إذا وضعه في الشمس[1].

الخاتمة ـ النتائج التي توصلت إليها في هذا الفصل:

من دراستي لنشأة المعتزلة وعوامل ظهورهم وفرقهم، توصلت إلى نتائج منها ما يلي:ـ

الأولى: أن (المعتزلة): اسم يطلق على فرقة نشأت في القرن الثاني الهجري وسلكت منهجاً عقلياً متطرفاً في بحث العقائد الإسلامية، وهم أصحاب واصل بن عطاء الذي اعتزل عن مجلس الحسن البصري.

الثانية: أن أصل المعتزلة إنما هو اعتزال واصل بن عطاء الحسن البصري في حكم مرتكب الكبيرة حيث أتى برأي يخالف شيخه؛ وهو أنه في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر، وبسبب ذلك: طرده الحسن من مجلسه فاعتزل في سارية من سواري مسجد البصرة يقرر رأيه هذا في مرتكب الكبيرة، فسمي هو ومن معه المعتزلة لاعتزالهم مجلس الحسن، واعتزالهم قول الأمة في مرتكب الكبيرة، وحكمهم على صاحب الكبيرة باعتزاله الكافرين والمؤمنين.

الثالثة: أن للمعتزلة أسماء كثيرة، منها: ما أطلقه الغير عليهم، ومنها ما أطلقوه على أنفسهم.

فمما أطلقه الغير عليهم المعتزلة بمعنى: المنشقين المخالفين.

والجهمية: لأخذهم ببعض أقوال الجهمية. والقدرية: لقولهم: إن العباد هم الخالقون لأفعالهم، والثانوية والمجوسية لقولهم: إن الخير من الله والشر من العبد. ومخانيث الخوارج: لموافقتهم الخوارج في تخليد صاحب الكبيرة في النار مع قولهم: إنه ليس بكافر، فهم قد وافقوا الخوارج في التخليد، لكن لم يجرؤوا على تكفيره؛ فلذا سموا بهذا الاسم.

والوعيدية: لقولهم: بالوعد والوعيد، وأن الوعيد المتوجه إلى العصاة حتمي. والمعطلة: لتعطيلهم الله عن صفات الكمال.

---

(١)الفرق بين الفرق ص ٢٧٨، ٢٧٩.

ومما أطلقوه على أنفسهم من الأسماء: المعتزلة: الذين اعتزلوا الأقوال المحدثة والمبتدعة.

وأهل العدل والتوحيد: لقولهم بهذين الأصلين. وأهل الحق والفرقة الناجية والمنزهون الله عن النقص؛ لاعتقادهم أنهم على الحق ومن سواهم على الباطل، وأنهم هم الفرقة الناجية، وأنهم بنفيهم الصفات عن الله قد نزهوه عن النقص.

الرابعة: أن رأس المعتزلة هو واصل بن عطاء، وأن هذه الفرقة قد نشأت في سنة بين سنة ١٠٥ ـ ١١٠ هـ في البصرة نتيجة للمناظرة في أمر صاحب الكبيرة ثم خروج واصل برأيه المخالف لشيخه الحسن البصري في مرتكب الكبيرة، وهو أنه في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر.

الخامسة: أن المعتزلة قد تلقفوا آراءهم من الآراء السائدة في عصرهم آنذاك، فعن الجهمية أخذوا قولهم بنفي الصفات وخلق القرآن.

وعن القدرية: أخذوا القول بأن العباد يخلقون أفعالهم.
وعن الخوارج أخذوا رأيهم في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
وعن الشيعة أخذوا أكثر آراءهم الخاصة بالإمامة.

وعلى هذا فآراء المعتزلة إنما هي خليط من آراء الفرق المخالفة في عصرهم.

السادسة: أن المعتزلة كغيرها من الفرق قد نشأت نتيجة عوامل عدة منها ما يلي :ـ

١ ـ اختلاف المسلمين حول بعض المسائل العقائدية؛ وخصوصاً مسألة مرتكب الكبيرة حيث إن الخوارج ترى أنهم كفار مخلدون في النار، والمرجئة الذين يرون أنهم مؤمنون كاملوا الإيمان. فوجود مثل هذه الآراء المتناقضة مما هيأ لظهور المعتزلة؛ ومن ثم ساعدها على الاشتهار والانتشار.
٢ ـ أثر الديانات الأخرى: كالمسيحية واليهودية والمجوسية والثانوية.
٣ ـ مناصرة بني العباس للمعتزلة حيث استطاعوا أن يجذبوا إلى مذهبهم ثلاثة من خلفاء بني العباس، وهم: المأمون والمعتصم والواثق، فهؤلاء الخلفاء ـ بقوة سلطانهم ـ نشروا هذا المذهب وناصروا أهله، وهذا بلا شك له أثر كبير في اشتهار المعتزلة وانتشار مذهبهم.
٤ ـ عقدهم مجالس المناظرات مع المخالفين لهم، سواء من أهل السنة أو الفرق المخالفة أو المعادية للإسلام. والمناظرات لها أثر في تنمية الآراء.
٥ ـ دراستهم للفلسفة واقتباسهم منها بعض الآراء مما جعل لمذهبهم بعض الشهرة؛ ومن

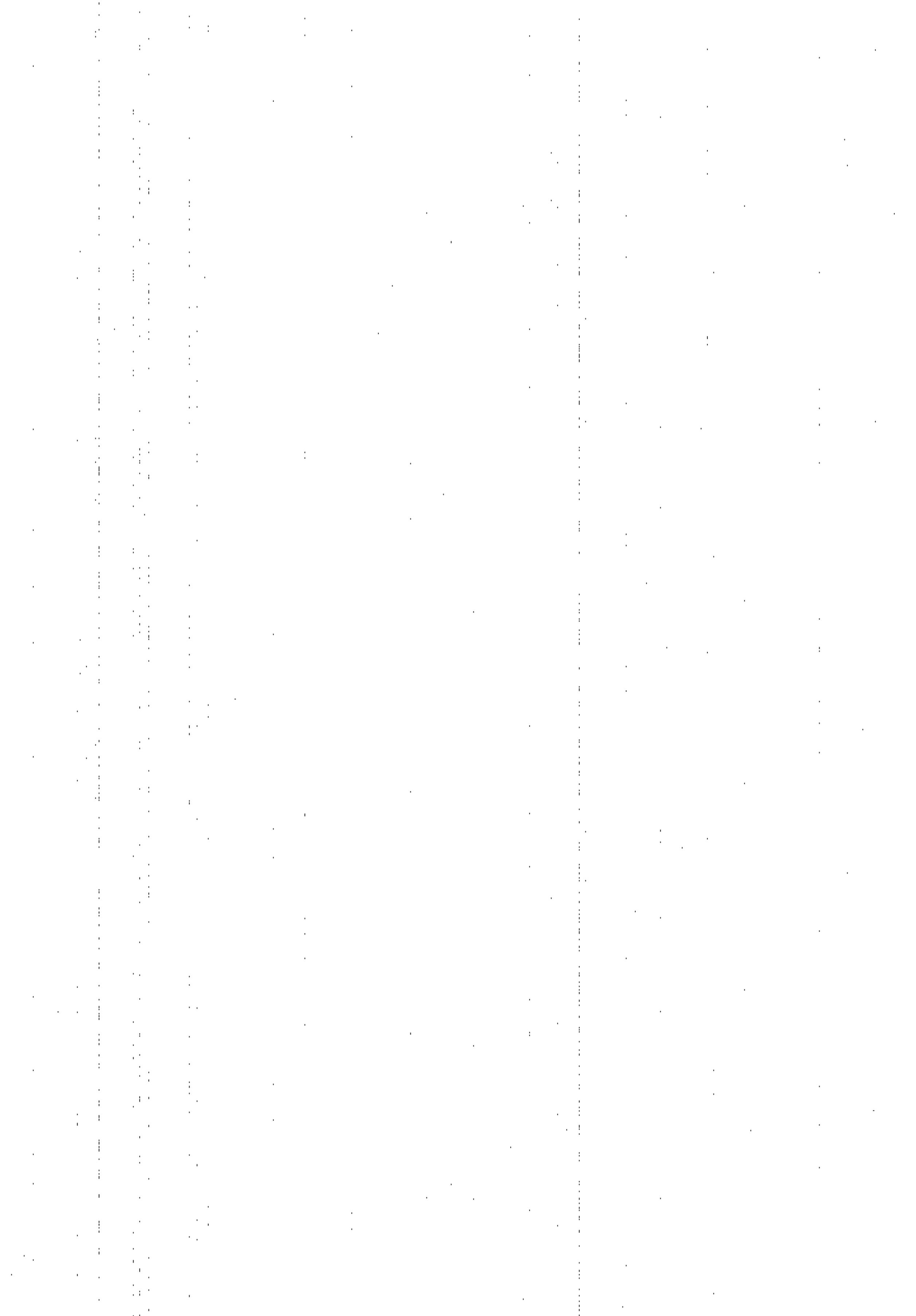
ثم البقاء بسبب وروث الملاسفة المسلمين آراءهم الفلسفية، ونشرها.

السابعة: أن المعتزلة قد افترقوا إلى ما يقارب إثنتين وعشرين فرقة يجمعها آراء وهي الأصول الخمسة، وتختلف في آراء أخرى.

وهذه الفرق هي: الواصلية، والعمروية، والهذلية، والنظامية، والثمامية، والمعمرية، والبشرية، والهشامية، والمردارية، والجعفرية، والأسوارية، والأسكافية، والخابطية، والحدثية، والمويسية، والصالحية، والجاحظية، والشحامية، والخياطية، والجبائية، والكعبية، والبهشمية، والحمارية.

هذا أهم ما توصلت إليه من نتائج في هذا الفصل. والله أعلم.

* * *



الفصل الثاني

الأصل الأول: التوحيد عند المعتزلة

تمهيد:

هذا هو الأصل الأول من أصول المعتزلة الخمسة، وهو عندهم يدور حول ما يثبت لله وما ينفى عنه من الصفات. ويدل على ذلك تعريفهم له.

يقول القاضي عبد الجبار[1] ـ وهو يعرف التوحيد لغة واصطلاحاً ـ: «والأصل فيه أن التوحيد في أصل اللغة عبارة عما به يصير الشيء واحداً، كما أن التحريك عبارة عما به يصير الشيء متحركاً، والتسويد؛ عبارة عما به يصير الشيء أسوداً، ثم يستعمل في الخبر عن كون الشيء واحداً لما لم يكن الخبر صادقاً إلا وهو واحد، فصار ذلك كالإثبات، فإنه في أصل اللغة عبارة عن الإيجاب...»[2].

التوحيد في اصطلاح المتكلمين:

يقول القاضي: «فأما في اصطلاح المتكلمين؛ فهو العلم بأن الله تعالى واحد لا يشاركه غيره فيما يستحق من الصفات نفياً وإثباتاً على الحد الذي يستحقه، والإقرار به. ولا بد من اعتبار هذين الشرطين: العلم والإقرار جميعاً؛ لأنه لو علم ولم يقر أو أقر ولم يعلم لم يكن موحداً»[3].

---

(١) هو أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبدالله الهمذاني الأسد آبادي، ولد سنة ٣٢٠ هـ ـ على الأرجح، وتوفي سنة ٤١٥ هـ، كان أشعرياً ثم انتقل إلى الاعتزال بعد اتصاله بالعالم المعتزلي أبي إسحاق بن عياش، وبقي على هذا المذهب طيلة حياته، عاصر بني بويه، وولي القضاء بعد وفاة الصاحب سنة ٣٨٥ هـ.

من مؤلفاته: المغني في أبواب العدل والتوحيد، وشرح الأصول الخمسة، وتنزيه القرآن عن المطاعن، ومتشابه القرآن.

انظر شرح الأصول الخمسة ص ١٣ ـ ١٥، ١٩ ـ ٢١، ونظرية التكليف ص ١٥، ١٦، ومعجم المؤلفين جـ ٥ ص ٧٨، ٧٩، والأعلام للزركلي جـ ٤ ص ٤٧.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ١٢٨.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ١٢٨.

وعلى ذلك: فهذا الأصل يبحث في مذهب المعتزلة في صفات الباري تعالى، وما يثبت له، وما ينفي عنه. ولذا فإن الكلام في هذا الفصل كما يلي:

المبحث الأول : موقف المعتزلة من الصفات عامة، مع المناقشة، وبيان رأي أهل السنة.

المبحث الثاني : رأي المعتزلة في الإرادة والسمع والبصر والقرآن، مع المناقشة، وبيان رأي أهل السنة.

المبحث الثالث : رأي المعتزلة في الرؤية، وبعض مسائل التشبيه والتجسيم مع المناقشة، وبيان رأي أهل السنة.

* * *

المبحث الأول

موقف المعتزلة من الصفات عامة

تمهيد:

لقد ورد في القرآن الكريم آيات قرآنية تثبت صفات الله تعالى، كصفة القدرة، والعلم والإرادة، وكل اسم من أسمائه تعالى يدل على صفة من صفاته. وقد كان الصحابة ومن أتى بعدهم يعتقدون هذه الصفات من غير أن يسألوا عن كنهها أو كيفيتها، ودليل ذلك: أنه لم يرد من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة على اختلاف طبقاتهم، وكثرة عددهم أنهم سألوا الرسول ﷺ عن معنى شيء مما وصف الرب به نفسه في كتابه، وعلى لسان نبيه ﷺ، بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا(1)...

إذا كان السلف لم يبحثوا في الصفات ولم يقولوا فيها شيئاً. فكيف نشأت هذه المشكلة؟. إن أول من تكلم في الصفات في الإسلام الجعد بن درهم(2)، فإنه نفاها وقال بخلق القرآن(3). وعن الجعد أخذ الجهم بن صفوان(4) هذه المقالة ونشرها في خراسان(5).

وقد أنكر المسلمون هذا القول، ونظروا إليه كبدعة، فضللوا الجهمية، وحذروا الناس منهم، وذموا من جالسهم، وكتبوا في الرد عليهم(6)، ثم أن المعتزلة لما ظهروا أخذوا في جملة ما أخذوه من الجهمية القول بنفي الصفات على اختلاف بينهم في طريقة نفيها.

---

(1) الخطط للمقريزي جـ ٤ ص ١٨١، بتصرف.

(2) سبقت ترجمته.

(3) انظر الكامل لابن الأثير جـ ٤ ص ٢٦٣.

(4) سبقت ترجمته.

(5) انظر سرح العيون ص ٢٩٣، والخطط جـ ٤ ص ١٨٢، والملل والنحل جـ ١ ص ٧٩.

(6) الخطط جـ ٤ ص ١٨٢، ١٨٣، بتصرف.

بعد هذا التقديم نشير إلى أن الكلام في هذا المبحث كما يلي:

المطلب الأول : رأي الجمهور في الصفات، وشبهاتهم، والجواب عليها.
المطلب الثاني : رأي العلاف في الصفات ومناقشته.
المطلب الثالث : معاني معمر وأحوال أبي هاشم، ومناقشتها.
المطلب الرابع : رأي أهل السنة والجماعة في الصفات عامة.

* * *

المطلب الأول

رأي جمهور المعتزلة في الصفات وشبهاتهم والجواب عليها

عرفنا أن القول بنفي الصفات قد بدأ قبل ظهور المعتزلة على يد الجعد بن درهم، ثم الجهم بن صفوان الذي اشتهر بنشره لهذا المذهب، وإليه نسبت فرقة الجهمية[1]، ثم أنه لما ظهرت المعتزلة أخذت في جملة ما أخذته من الجهمية القول بنفي الصفات، ودليل ذلك: أن مؤسس مذهب الاعتزال واصل بن عطاء[2] كان ينفي الصفات معتقداً أن إثباتها يؤدي إلى تعدد القدماء؛ وذلك شرك، ولذا كان يقول: «إن من أثبت لله معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين»[3].

ويرى الشهرستاني[4]: أن القول بنفي الصفات كما بدأه واصل كان غير ناضج؛ لأنه شرع فيه على قول ظاهر، وهو الاتفاق على استحالة وجود الهين قديمين أزليين[5].

أما المعتزلة الذين خلفوه؛ فإنهم عاصروا حركة ترجمة الكتب اليونانية والكتب الفارسية إلى العربية التي تشتمل على الفلسفة وبعض الأمور الدينية؛ وخصوصاً كتب الفلاسفة[6].

وكان الفلاسفة يرون أن الله تعالى واجب الوجود بذاته، وأنه واحد من كل وجه[7]؛

---

(١) انظر سرح العيون ص ٢٩٣.
(٢) انظر فرقة الواصلية ص ٥٢ من الرسالة.
(٣) الملل والنحل جـ ١ ص ٥١.
(٤) سبقت ترجمته.
(٥) الملل والنحل جـ ١ ص ٥١، بتصرف.
(٦) الملل والنحل جـ ١ ص ٥١، بتصرف.
(٧) نهاية الإقدام ص ٩٠، ٩١، بتصرف.

فنفوا صفات الباري تعالى زائدة على الذات، وقالوا: أنه تعالى عالم بالذات لا بعلم زائد على ذاته[1].

فهذا أفلوطين[2] وهو الذي تأثر به المسلمون أكثر من تأثرهم بغيره من فلاسفة اليونان، يتحدث عن تعالية الله تعالى، ويمنع أن نطلق عليه صفة من الصفات؛ لأننا بذلك نشبهه تعالى بالأفراد، فلا نقول أن لله تعالى علماً لأنه هو العلم... وليس يحتاج تعالى إلى بصر؛ لأنه ذاته النور الذي يبصر به الناس[3].

وقد تأثر المعتزلة بهؤلاء الفلاسفة، فاقتبسوا منهم قولهم في الصفات.

يقول الغزالي والشهرستاني: «إن المعتزلة وافقوا الفلاسفة على قولهم في الصفات»[4].

ولذا فإن المعتزلة الذين جاؤوا بعد واصل أخذوا بتأثير الفلسفة يفسرون قوله، ويضيفون إليه بعض التعديلات التي لا تؤثر على الجوهر، ويؤيدون ذلك بشبهات عقلية، فقالوا: إن الله عالم بذاته، قادر بذاته لا بعلم وقدرة هي صفات قديمة ومعانٍ قائمة به.

وقد ذكر ابن المرتضي[5] المعتزلي إجماعهم على ذلك، فقال: «وأما ما أجمعت عليه المعتزلة، فقد أجمعوا على أن للعالم محدثاً قديماً قادراً عالماً حياً لا لمعان...»[6]. وقد تمسكوا في قولهم هذا بشبهات، منها ما يلي: -

الشبهة الأولى:

يقول أبو الحسين الخياط[7]: «أن الله تعالى لو كان عالماً بعلم، فإما أن يكون ذلك العلم قديماً أو يكون محدثاً، ولا يمكن أن يكون قديماً؛ لأن هذا يوجب وجود اثنين قديمين، وهو تعدد وهو قول فاسد. ولا يمكن أن يكون علماً محدثاً، لأنه لو كان كذلك يكون قد أحدثه الله إما في نفسه أو في غيره أو لا في محل؛ فإن كان أحدثه الله في نفسه

---

(١) المنقذ من الضلال ص ١٠٧، ونهاية الإقدام ص ١٠٠، بتصرف.

(٢) فيلسوف ولد بأسيوط سنة ٢٠٥ م، وهلك سنة ٢٧٠ م، مؤسس الأفلاطونية الجديدة، ألم بفلسفة الهند وفارس. من مؤلفاته: التوسعات، اشتهر بنظرية الفيض التي تفسر الخلق بأن الواحد الله فاضت عنه المخلوقات. انظر الموسوعة العربية الميسرة ص ١٨٢.

(٣) المعتزلة ص ٦٣.

(٤) نهاية الإقدام ص ٩١، والمنقذ من الضلال ص ١٠٧.

(٥) سبقت ترجمته.

(٦) المنية والأمل ص ٥٦.

(٧) انظر فرقة الخياطية ص ٧٢ من الرسالة.

أصبح محلاً للحوادث، وما كان محلاً للحوادث فهو حادث، وهذا محال، وإذا أحدثه في غيره، كان ذلك الغير عالماً بما حله منه دونه، كما أن من حله اللون فهو المتلون به دون غيره، ولا يعقل أن يكون أحدثه لا في محل؛ لأن العلم عرض لا يقوم إلا في جسم، فلا يبقى إلا حال واحد، وهو أن الله عالم بذاته»[1].

المناقشة:

يقال لهم: أما قولكم أن الله تعالى لو كان عالماً بعلم؛ فإما أن يكون ذلك العلم قديماً أو يكون محدثاً. فهذا نوافقكم عليه، فإنه لا ثالث لهٰذين القسمين.

وأما قولكم «ولا يمكن أن يكون علماً محدثاً. . .»؛ فهذا نوافقكم عليه أيضاً، فإن الصفة ليست حادثة بل هي قديمة بقدم موصوفها، كما سيأتي بيانه إن شاء الله.

بقي الآن قولكم «ولا يمكن أن يكون علماً قديماً؛ لأنه يوجب تعدد القدماء. . .».

ونقول: إن قولكم هذا فيه إجمال، لا نجيبكم عليه حتى نعرف مرادكم منه؛ إن أردتم بقولكم «. . . علماً قديماً» بمعنى القائم بنفسه المستقل عن موصوفه؛ فصفة العلم ليست قديمة بهذا الاعتبار، بل هي صفة القديم.

وإن أردتم بقولكم «قديماً» بمعنى أنه لا ابتداء له، ولم يسبقه عدم مطلق، فصفة العلم قديمة بقدم موصوفها، وإذا كان قدمها تابعاً لقدم موصوفها: فليس هناك تعدد قدماء كما تزعمون، بل هناك قديم وصفته، ولا يلزم من كون الصفة قديمة لقدم موصوفها أن يكون هناك تعدد، وإلا للزم أن تكون صفة الإلٰه إلهاً، وصفة الإنسان إنساناً[2]، وبطلان هذا لا شك فيه عند من له شيء من العقل، وما يؤدي إلى الباطل فهو باطل؛ وبذلك يبطل تعدد القدماء الذي تزعمونه من إثبات الصفات، وعليه فإن شبهتكم هذه تنتقض ببطلان أحد مقدماتها، وهو قولكم «ولا يمكن أن يكون قديماً. . .». والله أعلم.

الشبهة الثانية:

يقول يحيى بن الحسين[3] ـ وهو من أئمة الزيدية ـ: «. . . وأما ما ذكر من العلم

---

(١) الانتصار ص ٨٢، ٨٣.

(٢) منهاج السنة النبوية جـ ٢ ص ٩٥، بتصرف.

(٣) هو أبو الحسين يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم، ينتهي نسبه إلى الحسن بن علي بن أبي طالب، ولد بالمدينة سنة ٢٤٥ هـ، وبويع بإمامة الزيدية سنة ٢٨٠ هـ، حاول إقامة دولة للشيعة الزيدية في اليمن، فنجحت محاولته بعد جهد سنة ٢٨٤ هـ. مات مسموماً في ذي الحجة سنة ٢٩٨ هـ وعمره ٥٣ سنة، وإليه ينسب مذهب الهادوية الزيدية.

انظر رسائل العدل والتوحيد جـ ٢ ص ٢، ٣.

فإنه لا يخلو من أن يكون الله العالم بنفسه ويكون العلم من صفاته في ذاته لا صفته لغيره، فقد جعل مع الله سواه، ولو كان مع الله سواه؛ لكان أحدهما قديماً والآخر محدثاً، فيجب على من قال بذلك أن يبين أيهما المحدث لصاحبه، فإن قال: إن العلم أحدث الخالق كفر، وإن قال: إن الله أحدث العلم، فقد زعم أن الله كان غير عالم حتى أحدث العلم، ومتى لم يكن العلم فضده لا شك ثابت، وهو الجهل، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، وإن رجع هذا القائل الضال إلى الحق من المقال... فقال: إنه العالم بنفسه... وأنه لا علم ولا عالم سواه...»[1].

المناقشة:

والجواب عن هذه الشبهة من وجوه، منها:

الأول: أما قولكم أن يقال الصفة عين الذات، كالعلم يقال فيه عين العالم، فإنه يوجب الكثرة في الذات؛ وذلك لما يلي: -

أ - أن هناك فرقاً بين قولنا: ذاته ذاته، وبين قولنا: ذاته علمه، فإن هذا يوجب التغاير، ومن ثم يوجب الكثرة في الذات.

ب - أن حقيقة العلم مغاير لحقيقة القدرة ولحقيقة الحياة والإرادة، فلو كان الكل عبارة عن حقيقة ذاته لزم القول بأن الحقائق الثلاثة حقيقة واحدة، وذلك باطل. وأيضاً فإنه يوجب الكثرة في الذات[2]، وهو باطل فما يؤدي إليه مثله، وبذلك يبطل الجزء الأول من الشبهة.

الثاني: أما قولكم «أو غيرها» أي: الذات. نقول: لفظ الغير مجمل إن أريد به ما هو مباين له تعالى، فلا يدخل علمه وسائر صفاته في لفظ الغير، كما يدخل في قول النبي ﷺ: «من حلف بغير الله فقد أشرك»[3]. وقد ثبت في السنة جواز الحلف بصفاته تعالى كعزته وعظمته، فعلم أنها لا تدخل في مسمى الغير عند الإطلاق. وإذا أريد بالغير أنه ليس هو إياه، فلا ريب أن العلم ليس هو العالم[4] كما بيناه في الرد على الجزء الأول من الشبهة.

(١) رسائل العدل والتوحيد جـ ٢ ص ١٣٧، ١٣٨.

(٢) الأربعين في أصول الدين للرازي ص ١٣٥، بتصرف.

(٣) رواه سعد بن عبيدة عن ابن عمر أن ابن عمر سمع رجلاً يقول: لا والكعبة فقال ابن عمر: لا يحلف بغير الله، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من حلف بغير الله... الحديث». أخرجه الترمذي في كتاب النذور والأيمان باب كراهية الحلف بغير الله وقال: حديث حسن.

انظر تحفة الأحوذي جـ ٥ ص ١٣٦.

(٤) منهاج السنة النبوية جـ ٢ ص ٤٣٣، ٤٣٤، بتصرف.

وعلى ذلك فلا نقول الصفة عين الذات ـ كما تزعمون ـ لما فيه من اللوازم الفاسدة التي سبق عرض بعضها؛ وليست الصفة غير الذات بمعنى مباينة لها، بل هي صفة الذات بمعنى أنها ليست هي الذات، ولا يلزم من كون الصفة ليست هي الموصوف لا يلزم من ذلك أن يكون مع الله سواه، لأن الصفة تابعة للموصوف غير مستقلة عنه، كما أنها تتبعه قدماً وحدوثاً، وبما أن الله قديم فإن صفاته قديمة بقدمه، وبذلك تبطل هذه الشبهة. والله أعلم.

الشبهة الثالثة:

يروي الشهرستاني عن المعتزلة أنهم قالوا: «لو قامت الحوادث بذات الباري تعالى لا تصف بها بعد أن لم يتصف، ولو اتصف لتغير، والتغير دليل الحدوث؛ إذ لا بد من مغير»[1].

المناقشة:

نقول: شبهتكم هذه تتبني على إلزامكم بأن الصفات حادثة، وهو إلزام باطل لما يلي: -

أولاً: أن القول بحدوث الصفة يشير ألى أن الله تعالى كان جاهلاً حتى أحدث العلم، وعاجزاً حتى أحدث القدرة، ووصف الله بالجهل أو العجز كفر بلا خلاف؛ لأنه وصف له بصفة نقص تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فما يؤدي إليه مثله.

ثانياً: أنا لم نقل: أن الصفات حادثة، بل قلنا: إنها تابعة لموصوفها بالقدم من غير أن تكون مستقلة عنه على التفصيل الذي سبق ذكره في كلمة القديم عند الرد على الشبهة الأولى، وبذلك تبطل هذه الشبهة. والله أعلم.

الشبهة الرابعة:

يقول الرازي[2] ـ وهو يحكي شبهات المعتزلة في نفي الصفات ـ: «والشبهة السادسة: أن الله تعالى إنما كفر النصارى في قوله تعالى: ﴿ لَّقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ

---

(١) نهاية الإقدام ص ١١٥.

(٢) هو محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التميمي البكري (أبوعبدالله) فخر الدين الرازي الإمام المفسر متكلم فقيه أصولي مشارك في أنواع من العلوم، قرشي النسب، أصله من طبرستان، ومولده في الري سنة ٥٤٤ هـ، رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وتوفي في هراة.

من مؤلفاته: مفاتيح الغيب في تفسير القرآن الكريم، ولوامع البينات في شرح أسماء الله وصفاته، والمحصول في علم الأصول، والأربعين في أصول الدين.

انظر الأعلام جـ٧ ص ٢٠٣، ومعجم المؤلفين ج١١ ص ٧٩.

﴿ثَالِثُ ثَلَٰثَةٍ ... الآية﴾[1]. فلا يخلو إما أن يقال أنه تعالى إنما كفرهم؛ لأنهم أثبتوا ذواتاً ثلاثة قديمة بأنفسها، أو لأنهم أثبتوا ذاتاً موصوفة بصفات مبتاينة، والأول باطل؛ لأن النصارى لا يثبتون ذواتاً ثلاثة قديمة قائمة بأنفسها، ولما لم يقولوا بذلك استحال أن يكفرهم الله بسبب ذلك، ولما بطل القسم الأول ثبت القسم الثاني، وهو أنه تعالى إنما كفرهم لأنهم أثبتوا ذاتاً موصوفة بصفات متباينة، ولما كفر النصارى لأجل أنهم أثبتوا صفاتاً ثلاثة، فمن أثبت الذات مع الصفات فقد أثبت أكثر من ثلاثة، وكان كفره أعظم من كفر النصارى؛ لأنه أثبت أكثر مما أثبتوا...»[2].

المناقشة:

يقال لهم: إن استدلالكم بهذه الآية باطل؛ وذلك أن الله تعالى إنما كفر النصارى لأنهم أثبتوا صفاتاً ثلاثة، هي في الحقيقة ذوات بدليل اعتبارهم إياها آلهة، ومن أثبت كثرة في الآلهة فلا شك في كفره[3]؛ ويدل على أنهم يعتبرونها آلهة قوله تعالى في آخر الآية: ﴿... وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ... الآية﴾[4]. فحصره سبحانه وتعالى الألوهية في واحد بعد تكفيره من قال: إن الله ثالث ثلاثة؛ دليل على أن المراد من ثلاثة ثلاثة آلهة. وبدليل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا ثَلَٰثَةٌ انتَهُوا... الآية﴾[5].

يقول القرطبي ـ عند تفسير هذه الآية ـ: «المعنى: ثلاثة آلهة»[6].

ويقول الرازي ـ في معرض رده على هذه الشبهة ـ: «... ألا ترى أنهم ـ أي: النصارى ـ جوزوا انتقال أقنوم الكلمة من ذات الله إلى بدن عيسى ـ عليه السلام ـ والشيء الذي يكون مستقلاً بالانتقال من ذات إلى ذات أخرى، يكون مستقلاً بنفسه قائماً بذاته؛ فهم وإن سموها صفات؛ إلا أنهم قائلين في الحقيقة بكونها ذوات، ومن أثبت كثرة في الذوات المستقلة، فلا شك في كفره»[7].

وعلى ذلك: فإن تكفير الله للنصارى ليس لأنهم أثبتوا ثلاث صفات بل لأنهم أثبتوا ثلاثة آلهة.

وبذلك يبطل استدلالكم بهذه الآية. والله أعلم.

---

(١) سورة المائدة: آية ٧٣.

(٢) الأربعين في أصول الدين ص ١٥٩.

(٣) انظر التفسير الكبير جـ ١٢ ص ٦٠، والأربعين في أصول الدين ص ١٦٥.

(٤) سورة المائدة: آية ٧٣.

(٥) سورة النساء: آية ١٧١.

(٦) تفسير القرطبي جـ ٦ ص ٢٥٠.

(٧) الأربعين في أصول الدين ص ١٦٥.

الشبهة الخامسة:

يقول ابن تيمية[(١)]: «ادعت المعتزلة أن صفات الباري تعالى ليست زائدة على ذاته؛ لأنه لا يخلو إما أن يقوم وجوده بتلك الصفة المعينة بحيث يلزم من تقدير عدمها عدمه. أو لا.

إن كان لا يقوم وجوده إلا بها؛ فقد تعلق بها وصار مركباً من أجزاء لا يصح وجوده إلا بمجموعها، والمركب معلول[(٢)].

وإن كان لا يقوم وجوده بها ولا يلزم من تقدير عدمها عدمه فهي عرضية والعرض معلول[(٣)]، وهما على الله محال فلم يبق إلا أن صفات الباري غير زائدة على ذاته، وهو المطلوب»[(٤)].

المناقشة:

لقد أجاب ابن تيمية ـ رحمه الله ـ عن هذه الشبْهة فقال: الذي عليه الكتاب والسنة أن الله سبحانه وتعالى له علم وقدرة ورحمة ومشيئة وعزّة.. وساق النصوص على ذلك من الكتاب والسنة إلى أن قال... وأما الجواب على شبهتي العرض والتركيب، فهو كما يلي: -

أولاً: أنهم ـ أي: المعتزلة ـ يثبتونه تعالى عالماً وقادراً ويثبتونه واجباً بنفسه فاعلاً لغيره، ومعلوم بالضرورة أن مفهوم كونه عالماً، غير مفهوم الفعل بغيره، فإذا كانت ذاته مركبة من هذه المعاني لزم التركيب الذي أدعوه، وإن كانت عرضية؛ لزم الافتقار الذي أدعوه، وإن كان الواجب بنفسه لا يتميز عن غيره بصفة ثبوتية، فلا واجب، وإذا لم يكن واجباً لم يلزم من التركيب محال؛ وذلك أنهم إنما نفوا المعاني باستلزامها ثبوت التركيب المستلزم نفي الوجوب، وهذا محال[(٥)].

ثانياً: أنا لا نسلم أن هناك تركيباً من أجزاء بحال، وإنما هي ذات قائمة بنفسها مستلزمة للوازمها التي لا يصح وجودها إلاّ بها، وليست صفة الموصوف أجزاء له ولا أبعاضاً

(١) سبقت ترجمته.

(٢) لعله يريد بالمعلول أن المركب مفتقر إلى أجزائه، والمفتقر إلى أجزائه ممكن وليس بواجب.

(٣) لعله يريد بقوله: العرض معلول: أن ما قام به العرض فهو محل للحوادث، وما كان محلاً للحوادث فهو حادث /انظر تلبيس الجهمية جـ ١ ص ٦٠٥.

(٤) تلبيس الجهمية جـ ١ ص ٦٠٥، وانظر شرح الأصول الخمسة ص ٢٠١.

(٥) تلبيس الجهمية جـ ١ ص ٦٠٥، بتصرف.

يتميز بعضها عن بعض أو تتميز عنه حتى يصح أن يقال هي مركبة منه أو ليست مركبة، فثبوت التركيب وعدمه فرع تصوره، وتصوره هنا منتف[1].

ثالثاً: أنه لو فرض أن هذا يسمى مركباً، فليس هـذا مستلزماً لـلإمكان، ولا للحدوث؛ وذلك أن الذي علم بالعقل والسمع أنه يمتنع أن يكون الرب تعالى فقيراً إلى خلقه، بل هو الغني عن العالمين.

وقد علم أنه حي قيوم بنفسه وأن نفسه المقدسة قائمة بنفسه وموجودة بذاته، وأنه أحد صمد، غني بنفسه، ليس ثبوته وغناه مستفاداً من غيره، وإنما هو بنفسه لم يزل ولا يزال حقاً صمداً قيوماً، فهل يقال في ذلك أنه مفتقر إلى نفسه أو محتاج لأن نفسه لا تقوم إلا بنفسه؟ فالقول في صفاته التي هي داخلة في مسمى نفسه هو القول في نفسه[2].

* * *

المطلب الثاني
رأي العلاف في الصفات ومناقشته

ذكرنا في الكلام على رأي الجمهور؛ أن جمهور المعتزلة يرون أن الله عالم بذاته، لا بعلم زائد على ذاته، وهكذا في سائر الصفات.

إلا أن أبا الهذيل خالفهم وأتى برأي آخر فقد قال: «إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة، وقدرته ذاته، حي بحياة وحياته ذاته...»[3].

ويقول في موضع آخر: «الله عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هي هو، وحي بحياة هي هو، وكذلك في سائر الصفات...»[4].

ويقول الخياط: «أن أبا الهذيل[5] كان يقول: إن الله هو الله...»[6].

من هذه الأقوال الثلاثة نستطيع أن نعرف مذهب أبي الهذيل في الصفات؛ وهو أنه أثبت صفات هي بعينها ذات، والفرق بين هذا الرأي ورأى جمهور المعتزلة بينه

---

(١) تلبيس الجهمية جـ ١ ص ٦٠٦، بتصرف.
(٢) تلبيس الجهمية جـ ١ ص ٦٠٧، بتصرف.
(٣) الملل والنحل جـ ١ ص ٥٣، ونهاية الإقدام ص ١٨٠.
(٤) المقالات جـ ١ ص ٢٥٥.
(٥) انظر فرقة الهذلية ص ٥٨ من الرسالة.
(٦) الانتصار للخياط ص ٨٠

الشهرستاني في كتاب «الملل والنحل» فقال: «إن الذين قالوا أن الله عالم بذاته لا بعلم قد نفوا الصفة، أما أبو الهذيل فإنه أثبت صفة هي بعينها ذات»[1].

والذي يظهر أن هذا الفرق إنما هو فرق في الطريقة لإثبات غاية واحدة وهي نفي الصفات حقيقة في الذات ومتميزة عنها، وهو ما يتفق فيه أبو الهذيل مع الجمهور[2].

إذاً فالاختلاف إنما هو في الطريقة لإثبات غاية واحدة. والله أعلم.

مصدر رأي أبي الهذيل:

يقول الأشعري[3]: «أن أبا الهذيل أخذ قوله في الصفات من أرسطاليس[4]، وذلك أن أرسطاليس قال في بعض كتبه: «إن الباري علم كله، قدرة كله، حياة كله، سمع كله، بصر كله، فحسن اللفظ من عند نفسه وقال: علمه هو هو وقدرته هي هو»[5].

ويقول الشهرستاني: «إن أبا الهذيل إنما اقتبس رأيه في الصفات من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحدة لا كثرة فيها بوجه، وإنما الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بها، بل هي ذاته...»[6].

من هذين القولين: يظهر لنا أن أبا الهذيل إنما اقتبس رأيه في الصفات من الفلاسفة وخصوصاً أرسطاليس.

المناقشة:

لقد أنكر عباد بن سليمان[7] ـ وهو من مشائخ المعتزلة ـ على أبي الهذيل قوله هذا في الصفات[8].

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٥٣، بتصرف.

(٢) انظر فلسفة المعتزلة ص ٤٦، ٤٧، والمعتزلة ص ٦٩.

(٣) سبقت ترجمته.

(٤) فيلسوف يوناني، ولد سنة ٣٨٤ ق. م، تتلمذ على أفلاطون، وعلم الإسكندر الأكبر، كان يحاضر ماشياً، فسمي هو وأتباعه المشائين.

له في العلم الطبيعي مؤلفات، منها: السماع الطبيعي، وكتاب السماء، ومبحثه الوجود الطبيعي المتحرك بالنقلة، وكتاب الكون والفساد، وكتاب النفس، هلك سنة ٣٢٢ ق. م.

انظر الموسوعة العربية الميسرة ص ١١٧.

(٥) المقالات جـ ٢ ص ١٥٨.

(٦) الملل والنحل جـ ١ ص ٥٢.

(٧) من أصحاب هشام الفوطي رئيس فرقة الهشامية من المعتزلة. /انظر الملل والنحل جـ ١ ص ٧١.

(٨) المقالات جـ ١ ص ٢٢٥.

ورد عليه القاضي عبد الجبار ـ وهو من مشائخ المعتزلة المتأخرين ـ فقال: إن في قول أبي الهذيل تناقضاً كيف يكون تعالى عالماً بعلم ثم يكون علم ذاته؟!.[1].

وقد انتصر جلال موسى لأبي الهذيل فقال: «إن أبا الهذيل يساير سائر المعتزلة في قوله: إن الله عالم بعلم يسايرهم في أن العلم صفة ذاتية، وإذا لم يقل أنه عالم بذاته فقد قال: إن علمه هو ذاته، ولا فرق بين القولين حتى يقول القاضي عبد الجبار: إن في قول أبي الهذيل نوع من التناقض وإنما ينشأ التناقض إذا كانت الصفات شيئاً غير الذات»[2].

ونقول: إن وافق أبو الهذيل جمهور المعتزلة، فقد لزمه ما لزمهم من رد، وقد سبق الرد عليهم عند إبطال شبههم، وإن لم يوافقهم فقد لزمه رد القاضي عبد الجبار، وكذلك رد البغدادي[3] حيث قال ـ راداً على أبي الهذيل ـ «إذا كان علم الله هو الله وقدرته هي هو، كان الله علماً وقدره، ولو كان كذلك لاستحال أن يكون عالماً قادراً، لأن العلم لا يكون عالماً، والقدرة لا تكون قادرة، ثم يلزم أن يكون علم الله هو قدرته وبالعكس، وعند ذلك يكون المعلوم لله تعالى مقدوراً له أيضاً، وهذا يوجب كون ذاته مقدوراً له كما كانت معلوماً له، فانقطع أبو الهذيل في هذا الإلزام»[4].

وبذلك يبطل رأي أبي الهذيل في الصفات. والله أعلم.

* * *

المطلب الثالث
معاني معمر وأحوال أبي هاشم ومناقشتها

تمهيد:

ذكرت ـ فيما سبق ـ أن جمهور المعتزلة يرون أن الله عالم بذاته لا بعلم... وعرضت ما تيسر من شبهاتهم وناقشتها، ثم ذكرت رأي العلاف وتبين أنه يرى أن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، ثم رددت عليه وانتهيت إلى أن هٰذين الرأيين يجتمعان في غاية، وهي نفي الصفات حقيقة في الذات ومتميزة عنها.

لكن هل وقف المعتزلة عند هذا الحد واقتصروا على هذين الرأيين؟ أنهم لم

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ص ١٨٣.

(٢) نشأة الأشعرية وتطورها ص ١٣٣.

(٣) سبقت ترجمته.

(٤) أصول الدين للبغدادي ص ٩١، ٩٢، بتصرف.

يقتصروا عليهما، بل إنهم أحدثوا آراء أخرى لا تعدو أن تكون طرقاً جديدة للتخلص من الصفات أهمها: ـ

أ ـ رأى معمر الذي تخلص من الصفات، واستبدلها بكلمة معاني.
ب ـ رأى أبي هاشم الذي دعاها أحوالاً.

وإذا فإن الكلام في هذا المطلب كما يلي: ـ

الفرع الأول : معاني معمر ومناقشتها.
الفرع الثاني : أحوال أبي هاشم ومناقشتها.

الفرع الأول: معاني معمر ومناقشتها:

يقول معمر(١): «كل عرض قام بمحل فإنما يقوم به لمعنى أوجب القيام به. . . فالحركة مثلاً إنما خالفت السكون، لا بذاتها؛ بل بمعنى أوجب المخالفة، وكذلك مغايرة المثل المثل ومماثلته، وتضاد الضد الضد؛ كل ذلك عنده بمعنى»(٢).

وكان يرى أن كل نوع من الأعراض في كل جسم لا يتناهى أبداً في العدد(٣)، ولذا قال: «إذا كان المتحرك متحركاً بحركة قامت به، فتلك الحركة اختصت بمحلها لمعنى سواها؛ وذلك المعنى أيضاً يختص بمحله لمعنى سواه. . . وهكذا إلى ما لا نهاية»(٤).

ويقول الخياط ـ وهو يشرح رأي معمر هذا ـ: «لما وجد معمر جسمين ساكنين أحدهما يلي الآخر، ثم وجد أحدهما قد تحرك دون صاحبه كان لا بد عنده من معنى حله دون صاحبه من أجله تحرك؛ وإلا لم يكن بالتحرك أولى من صاحبه، فإذا كان هذا حكماً صحيحاً، فلا بد أيضاً من معنى حدث له حلت من أجله الحركة في أحدهما دون صاحبه؛ وإلا لم يكن حلولها في أحدهما أولى من حلولها في الآخر، وكذلك إن سئل عن ذلك المعنى لِمَ كان علة لحلول الحركة في أحدهما دون صاحبه؟ قال لمعنى آخر، وكذلك أيضاً إن سئل عن ذلك المعنى الآخر، كان جوابه فيه كجوابه فيما قبله»(٥).

وضرب زهدي جار الله مثلاً يوضح رأي معمر هنا، فقال: «إذا نظرنا إلى طاولة فوجدناها حمراء اللون كان ذلك لمعنى خاص، فإذا كانت سوداء كان ذلك لمعنى آخر،

---

(١) انظر فرقة المعمرية ص ٦٣ من الرسالة.
(٢) الملل والنحل جـ ١ ص ٦٥، ٦٦.
(٣) انظر الفرق بين الفرق ص ١٥٢، ١٥٣.
(٤) الفرق بين الفرق ص ١٥٣.
(٥) الانتصار للخياط ص ٥٥.

وكذلك إذا كانت كبيرة أو صغيرة يابسة أو لينة حديدية أو خشبية؛ كان كل ذلك لمعان خاصة حلت بها، ثم يقول: ويؤخذ من هذا أن الأساس في الطاولة هو ذاتها، لا ما يتعلق بها من الصفات، فالطاولتان لا تختلفان عن بعضهما بالذات؛ لأن ذاتهما واحدة، بل تختلفان فيما يتعلق بهما من الصفات كالحركة والسكون، واللون والحجم، وغير ذلك وهي أمور عرضية لا أهمية لها، وقد فضل معمر أن يدعوها معاني بدل الصفات؛ لأنه ظن أن في هذا ما يخفف من جوهرية الصفات، ويقلل من أهميتها»[1].

ولذا دعي هو وأتباعه أصحاب المعاني[2].

وعلى هذا الأساس بنى معمر قوله في صفات الباري عز وجل، فقال: «إن الله عالم بعلم وأن علمه كان لمعنى والمعنى كان لمعنى، لا إلى غاية، وكذلك في سائر الصفات»[3]. أي: أنه جعل ذات الله تعالى واحدة قديمة، وأراد أن يثبت أن الصفات ما هي إلا معانٍ ثانوية لا أهمية لها، فكان بذلك مشتركاً في الغاية مع المعتزلة الذين نفوا الصفات وقالوا: إن الله عالم قادر بالذات ومع أبي الهذيل الذي يثبت الصفات، ولكنه يقول إنها هي الذات. غير أن معمراً، وإن اتفق معهم في الغاية، فقد خالفهم في الطريقة لإثبات تلك الغاية، فاهتدى إلى المعاني[4].

مناقشة معمر ومن معه من مثبتي المعاني:

أولاً: يقال لهم أخبرونا عن المعاني التي تدّعونها في حركة واحدة أيما أكثر هي أم المعاني التي تدّعونها في حركتين؟ فإن أثبتوا قلة وكثرة؛ تركوا مذهبهم وأوجبوا النهاية في المعاني التي نفوا النهاية عنها، وإن قالوا: لا قلة ولا كثرة ههٰنا، كابروا وأتوا بالمحال الناقض لأقوالهم؛ لأنهم إذا أوجبوا للحركة معنى أوجبوا للحركتين معنيين، وهكذا أبداً فوجبت الكثرة والقلة ضرورة لا محيد عنها.

وقد اعترض بعضهم فقال: أخبرونا أليس الله تعالى قادر على أن يخلق في جسم واحد حركاتٍ لا نهاية لها، فكان جواب أهل الإسلام لهم بـ«نعم» فتمادوا في السؤال، فقالوا: أخبرونا أيما أكثر ما يقدر الله تعالى عليه من خلق الحركات في جسمين أو ما يقدر عليه من خلق الحركات في جسم واحد؟ فأجاب أهل الحق على ذلك بأنه لا يقع عدد على معدوم، وإنما يقع العد على الموجود المعدود، والذي يقدر الله تعالى عليه ولم

---

(١) المعتزلة ص ٦٨.
(٢) الملل والنحل جـ ١ ص ٦٦.
(٣) المقالات جـ ١ ص ٢٢٨.
(٤) انظر المعتزلة ص ٦٨، ٦٩.

يفعله فليس هو بعد شيئاً، ولا له عدد، ولا هو معدود، ولا نهاية لقدرة الله تعالى. وأما ما يقدر عليه تعالى ولم يفعله، فلا يقال فيه أن له نهاية، ولا أنه لا نهاية له، وأما كل ما خلق الله تعالى، فله نهاية، وكذا كل ما يخلق إذا خلقه حدثت له نهاية؛ حينئذ لا قبل ذلك، وأما المعاني التي تدعونها فإنكم تدعون أنها موجودة قائمة فوجب أن يكون لها نهاية، فإن نفيتم النهاية عنها لحقتم بأهل الدهر، وكلمناكم بما كلمناهم به...»[1].

وإذا ثبت لها نهاية ثبت لها بداية فأصبحت حوادث والله منزه عن حلول الحوادث فيه، فبطل قولكم. والله أعلم.

ثانياً: يقول البغدادي - بعد أن عرض رأي معمر في المعاني -: «وفي هذا القول إلحاد من وجهين:

أحدهما: قوله بحوادث لا نهاية لها، وهذا يوجب وجود حوادث لا يحصيها الله تعالى؛ وذلك عناد لقوله تعالى: ﴿... وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾[2].

ثانيهما: أن قوله بحدوث أعراض لا نهاية لها يؤديه إلى القول بأن الجسم أقدر من الله تعالى، لأن الله عنده ما خلق غير الأجسام، وهي محصورة عندنا وعنده، والجسم إذا فعل عرضاً: فقد فعل معه ما لا نهاية له من الأعراض، ومن خلق ما لا نهاية له ينبغي أن يكون أقدر ممن لا يخلق إلا متناهياً في العدد. ثم قال: وقد اعتذر الكعبي[3] عنه بأن قال: أن معمراً كان يقول: إن الإنسان لا فعل له غير الإرادة، وأما سائر الأعراض، فهي أفعال الأجسام بالطباع. يقول البغدادي: فإن صحت هذه الرواية عنه؛ لزمه أن يكون الطبع الذي نسب إليه فعل الأعراض أقوى من الله - عز وجل -؛ لأن أفعال الله أجسام محصورة، وأفعال الطباع أصناف من الأعراض، كل صنف منها غير محصور العدد...»[4].

والقول بأن شيئاً من مخلوقاته تعالى أقدر منه كفر فما يؤدي إليه أو ينبني عليه مثله. وقد سبق أن بينا أن رأيهم في صفات الباري - عز وجل - إنما بنوه على قولهم فيما سواها من الأعراض الموجودة في الأجسام، وقد بطل الأصل وببطلانه يبطل الفرع، والله أعلم.

---

(١) الفصل جـ ٥ ص ٤٧، ٤٨، بتصرف.
(٢) سورة الجن: آية ٢٨.
(٣) انظر فرقة الكعبية ص ٧٤ من الرسالة.
(٤) الفرق بين الفرق ص ١٥٣.

الفرع الثاني: أحوال أبي هاشم:

لقد تخلص أبو هاشم كسابقه من استعمال لفظة الصفات ودعاها أحوالاً فقال: إذا قلنا: إن الله عالم أثبتنا لله حالة خاصة هي العلم، وهي وراء كونه ذاتاً، وإذا قلنا: إن الله قادر أثبتنا لله حالة خاصة هي القدرة، وهي وراء كونه ذاتاً، وهكذا في سائر الصفات، وتأتي فوق هذه الأحوال حال أخرى عامة توجبها كلها(١).

ويقول في موضع آخر: «إن العالم له في كل معلوم حال لا يقال فيها أنها حالة مع المعلوم الآخر، ولأجل هذا زعم أن أحوال الباري ـ عز وجل ـ في معلوماته لا نهاية لها، وكذلك أحواله في مقدوراته لا نهاية لها، كما أن مقدوراته لا نهاية لها»(٢).

ويرى أبو هاشم ـ أيضاً ـ أن هذه الأحوال لا تعرف على انفراد، فهي على حيالها لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة ولا قديمة ولا محدثة، ولكنها توجد مع الذات وتعرف بعلاقتها بها فقط، فقد يعلم الشيء مع غيره، ولا يعلم على حياله كالجوهر الفرد لا يعلم فيه تأليف ولا مماسة ما لم ينضم إليه جوهر آخر(٣).

وتعليل كونها لا موجودة ولا معدومة أن أبا هاشم كان يرى أن المعدوم شيء، فإذا قال: إن الأحوال موجودة أو معدومة أثبتها أشياء أو ذواتاً

وتعليل كونها لا معلومة ولا مجهولة: أن أبا هاشم لو قال ذلك للزمه أن يثبتها أشياء أيضاً، لأن من رأيه أنه لا يعلم إلا ما يكون شيئاً، ولا قال إنها متغايرة؛ لأن التغاير لا يقع إلا على الأشياء والذوات(٤)؛ أما تعليل كونها لا قديمة ولا محدثة، أنها لو كانت قديمة لشاركت الذات الإلهية في القدم، ولو كانت محدثة، لكان الله تعالى محلا للحوادث(٥).

ويقول البغدادي: «إنما ألجأ أبا هاشم إلى القول بالأحوال سؤال ورد من قدماء المعتزلة عن العالم منا هل فارق الجاهل بما علمه لنفسه أو لعلّه؟، وأبطلوا مفارقته إياه لنفسه مع كونهما من جنس واحد وبطل أن تكون مفارقته إياه لا لنفسه ولا لعلة؛ لأنه لا يكون حينئذ بمفارقته له أولى من آخر سواه فثبت أنه إنما فارقه في كونه عالماً لمعنى ما، ووجب أيضاً أن يكون لله تعالى في مفارقة الجاهل معنى أو صفة فارقة بها فزعم أنه إنما فارقه لحال كان عليها»(٦).

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٧٥، ٧٦، ونهاية الإقدام ص ١٨٠.
(٢) الفرق بين الفرق ص ١٩٦.
(٣) الفرق بين الفرق ص ١٩٥، ١٩٦، الملل والنحل جـ ١ ص ٧٥، ونهاية الإقدام ص ١٣٧.
(٤) الفرق بين الفرق ص ١٨٢.
(٥) المعتزلة ص ٧٠.
(٦) الفرق بين الفرق ص ١٨١.

ويتضح من عرضنا لأحوال أبي هاشم أن غايته كغاية معمر وسائر المعتزلة، وهي التخلص من إثبات الصفات حقيقة في الذات ومتميزة عنها، ولذلك رفض استعمال لفظ الصفات واستعاض عنها بالأحوال. فقال: إن الصفات على حيالها ليست أشياء وذواتاً وأنها لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا مجهولة، وأنها لا توجد إلا إذا تعلقت بالذات ظاناً أنه بذلك يخفف من جوهرية الصفات ويقلل من أهميتها، فجاءت أحواله شبيهة من وجوه عديدة بمعاني معمر، وكانت محاولته مماثلة لمحاولة معمر[1].

المناقشة:

لقد رفض أهل السنة والجماعة أحوال أبي هاشم لذلك رد عليه كثير من العلماء كابن حزم[2] والباقلاني[3] والشهرستاني والبغدادي ونشير إلى بعض ردودهم عليه، فنقول وبالله التوفيق.

أولاً: يقول ابن حزم ـ رحمه الله ـ في جملة رده على مثبتي الأحوال: «أخبرونا عن هذه الأحوال، هل هي معانٍ ومسميات... محدودة، أم ليست معاني...؟».

إن قالوا ليست معانياً ولا محدودة ومتميز بعضها عن بعض، ولا لها مسميات؛ قيل لهم: فهذا هو معنى العدم حقاً، فلم قلتم أنها ليست معدومة؟!، فإن قالوا: هي معان... ولها مسميات محدودة متميز بعضها عن بعض: قيل لهم: هذه صفة الموجود، فلم قلتم أنها ليست موجودة؟! وبذلك يبطل قولهم: إنها ليست موجودة ولا معدومة، ويقال لهم أيضاً: هذه الأحوال أتقولون أنها معقولة أم لا؟.

إن قالوا: إنها معقولة كانوا قد أثبتوا لها معاني وحقائق من أجلها عُقلت؛ فهي موجودة لأن المعدوم ليس معقولاً، ويقال لهم: هل الأحوال في اللغة وفي المعقول إلا صفات لذى حال؟ وهل الحال في اللغة إلا بمعنى التحول من صفة إلى أخرى؟ يقال: هذه حال فلان اليوم، وكيف كانت حالك بالأمس، فإذا كان الأمر هكذا ولا بد فهذه الأحوال موجودة حقاً مخلوقة ولا بد، فظهر فساد قولهم أنها غير مخلوقة، ثم قال: ونقول لهم: قلتم: أنها لا حق ولا باطل، وكل ذى حس سليم يعلم أن كل ما لم يكن حقاً فهو

---

(١) انظر المعتزلة ص ٧١.

(٢) سبقت ترجمته.

(٣) هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم القاضي أبوبكر الباقلاني البصري ثم البغدادي، ولد بالبصرة سنة ٣٣٨ هـ وسكن بغداد، وسمع الحديث، ورد على المعتزلة والشيعة والخوارج والمرجئة والجهمية.

من مؤلفاته: التمهيد، ومناقب الأئمة، والإنصاف، توفي في ذي القعدة سنة ٤٠٣ هـ في بغداد. /انظر الأعلام للزركلي جـ ٧ ص ٤٦، وفيات الأعيان جـ ١ ص ٤٨١، ومعجم المؤلفين جـ ١٠ ص ١٠٩، ١١٠.

باطل، وما لم يكن باطلاً فهو حق، هذا الذي لا يعقل غيره. قال تعالى: ﴿ فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ . . . الآية ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿ لِيُحِقَّ الْحَقَّ وَيُبْطِلَ الْبَاطِلَ . . . الآية ﴾[2]. وقال تعالى: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[3]. وقال تعالى: ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ . . . الآية ﴾[4]

. . . فقد قطع الله تعالى أنه ليس إلّا حق أو باطل، وليس إلّا علم أو جهل، وهو عدم العلم، وليس إلّا وجود أو عدم، وليس إلّا شيء مخلوق أو الخالق أو لفظة العدم التي لا تقع على شيء. . . فقد أكذبهم الله في دعواهم ولا يشك ذو حس سليم أن ما لم يكن باطلاً فهو حق، وما لم يكن حقاً فهو باطل، وما لم يكن معلوماً فهو مجهول، وما لم يكن مجهولاً فهو معلوم، وما لم يكن شيئاً فهو لا شيء، والعكس كذلك وما لم يكن موجوداً فهو معدوم، وما لم يكن معدوماً فهو موجود. . . هذا كله معلوم بالضرورة ولا يعقل غيره. . . ثم قال: ولا فرق بين ما قالوه في هذه القضية، وبين القول اللازم لهم ضرورة، وهو أن تلك الأحوال معدومة موجودة معاً معلومة مجهولة معاً. . . وهذا هو نفس قولهم ومقتضاه؛ لأنهم إذا قالوا: ليست حقاً فقد أوجبوا أنها باطل، وإذا قالوا: ولا هي باطل فقد أوجبوا أنها حق، وهكذا في سائر ما قالوا. . .»[5].

واجتماع المتضادين معلوم بالضرورة بطلانه فما يؤدي إليه مثله.

ثانياً: يقال لهم: هذه الأحوال لا تخلوا إما أن تكون غير معلومة أو معلومة.

إن كانت غير معلومة فلا سبيل إلى معرفتها والدلالة عليها، والعلم بأنها لزيد دون عمرو؛ لأن ما ليس بمعلوم لا يصح قيام دليل عليه، ولا أن يعلم اضطراراً، ولا أن يعلم أنه لزيد دون عمرو؛ لأن العلم بأن الحال حال لفلان فرع عن العلم بالحال.

وكذلك العلم بأنها معلومة بالاستدلال دون الاضطرار فرع للعلم بها جملة، فإذا استحال العلم بها جملة، استحال العلم بأنها لفلان دون فلان، وأنها معلومة بالاستدلال دون الاضطرار.

ومما يدل على فساد قولكم أنها غير معلومة، أنه لا يخلو العلم بأن النفس على

---

(١) سورة يونس: آية ٣٢.

(٢) سورة الأنفال، آية ٨.

(٣) سورة الزمر: آية ٩.

(٤) سورة الفرقان: آية ٢.

(٥) الفصل جـ ٥ ص ٥١ ـ ٥٣، بتصرف، وانظر الفرق بين الفرق ص ١٩٦، ونهاية الإقدام ص ١٣٤.

الحال من أن يكون علماً بالنفس فقط دون الحال أو علماً بالحال فقط دون النفس أو علم بهما جميعاً أو علماً لا بالنفس ولا بالحال.

فإذا كان علماً لا بالنفس ولا بالحال فذلك محال من قولنا وقولكم جميعاً. وإن كان علماً بالنفس دون الحال فذلك محال وموجب لأن يكون العلم بالنفس أنها نفس علماً بالحال وأن يكون كل من علم ذات من له الحال ووجوده، علم اختصاصه بتلك الحال؛ وذلك محال.

وإن كان العلم بأن النفس على الحال علماً بالحال فقط فقد ثبت أن الحال معلومة وإن كان العلم بذلك علماً بالنفس والحال، فقد وجب أن يكونا معلومين جميعاً، وأن تكون الحال معلومة كما أن النفس معلومة وهذا يبطل قولكم أن الحال غير معلومة.

وإن كانت هذه الحال معلومة وجب أن تكون إما موجودة أو معدومة، فإن كانت معدومة استحال أن توجب حكماً وأن تتعلق بزيد دون عمرو وبالقديم دون المحدث، وإن كانت موجودة، وجب أن تكون شيئاً وصفة متعلقة بالعالم، وهذا قولنا الذي نذهب إليه، وإنما يحصل الخلاف في العبارة، وفي تسمية هذا الشيء علماً أو حالاً، وليس هذا بخلاف في المعنى فوجب صحة ما نذهب إليه من إثبات الصفات، وبطلان قولكم أنها أحوال[1].

ومما يدل على بطلان هذه الأحوال التي تزعمونها أن كل حال يحتاج إلى حال أخرى، وهكذا فيتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية وهو باطل فما يؤدي إليه مثله[2]. وبذلك تبطل أحوال أبي هاشم. والله أعلم.

ويحسن قبل أن نختم الكلام على موقف المعتزلة من الصفات أن نشير إلى أن أهم ما ظهر لنا من ذلك أن المعتزلة سلكوا طريقين في موقفهم من الصفات، فأغلبيتهم وعلى رأسهم النظام نفاها فقال: إن الله عالم بذاته لا بعلم وهكذا في باقي الصفات. وبعضهم أثبتها اسماً ونفاها فعلاً فقال: إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته، وهكذا في بقية الصفات، فكان مجتمعاً مع الرأي الأول في الغاية وهي نفي الصفات والمقصود بنفي الصفات نفي إثباتها حقيقة في الذات ومتميزة عنها[3]. وذلك أنهم ـ كما ذكرنا ـ يجعلونها عين الذات، فالله عالم بذاته بدون علم أو عالم بعلم وعلمه ذاته، ثم قلنا: أنه خرج لهم بعد ذلك آراء

---

(١) التمهيد ص ٢٠١، بتصرف.

(٢) انظر التمهيد ص ٢٠٢.

(٣) انظر فلسفة المعتزلة ص ٤٦، ٤٨.

أخرى أهمها معاني معمر وأحوال أبي هاشم، وهذان الرأيان يجتمعان في الغاية مع الرأيين الأولين، وهو التخلص من إثبات الصفات حقيقة في الذات، ومتميزة عنها.

هذا أهم ما وقفت عليه للمعتزلة من آراء في الصفات. وعلى ذلك: فالمعتزلة تجمع على غاية واحدة وهي نفي إثبات الصفات حقيقة في الذات ومتيزة عنها. والله أعلم.

* * *

المطلب الرابع
رأي أهل السنة والجماعة في الصفات عامة

ذكرت رأي المعتزلة في الصفات عامة، وانتهيت إلى أنهم يجمعون على غاية واحدة، وهي نفي إثبات الصفات حقيقة في الذات ومتميزة عنها وعرضت ما تيسر من شبهاتهم وناقشتها؛ والآن أبين رأي أهل السنة في الصفات، فأقول وبالله التوفيق.

يروي ابن تيمية ـ رحمه الله ـ رأي أهل السنة والجماعة في الصفات فيقول: «... فمذهب السلف ـ رضوان الله عليهم ـ إثبات الصفات وإجراؤها على ظاهرها ونفي الكيفية عنها؛ لأن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات وإثبات الذات إثبات وجود لا إثبات كيفية، وكذلك إثبات الصفات وعلى هذا مضى السلف»[1].

ويقول في موضع آخر ـ وهو يروي مذهب السلف في الصفات ـ: «... فالأصل في هذا الباب أن يوصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ﷺ نفياً وإثباتاً، فيثبت لله ما أثبته لنفسه وينفي عنه ما نفاه عن نفسه ثم قال: وقد علم أن طريقة سلف الأمة وأئمتها إثبات ما أثبته من الصفات من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل، وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه مع إثبات ما أثبته من الصفات من غير إلحاد لا في أسمائه ولا في آياته؛ فإن الله تعالى ذم الذين يلحدون في أسمائه وآياته كما قال تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾[2]. وقال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ ءَايَٰتِنَا لَا يَخْفَوْنَ عَلَيْنَآ ۗ أَفَمَن يُلْقَىٰ فِى ٱلنَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِىٓ ءَامِنًا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۚ ٱعْمَلُوا۟ مَا شِئْتُمْ ... الآية ﴾[3]. فطريقتهم تتضمن إثبات الأسماء

(١) مجموع الفتاوي جـ ٤ ص ٦، ٧.
(٢) سورة الأعراف: آية ١٨٠.
(٣) سورة فصلت: آية ٤٠.

والصفات، مع نفي مماثلة المخلوقات إثباتاً بلا تشبيه، وتنزيهاً بلا تعطيل كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[1]. ففي قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ رد للتشبيه والتمثيل، وفي قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ رد للإلحاد والتعطيل»[2].

هذا موجز رأي أهل السنة والجماعة في الصفات. والله أعلم.

* * *

(١) سورة الشورى: آية ١١.
(٢) مجموع الفتاوي جـ٣ ص٣، ٤.

المبحث الثاني
رأي المعتزلة في الإرادة والسمع والبصر والقرآن
ومناقشتهم مع بيان رأي أهل السنة

تمهيد:

ذكرت ـ فيما سبق ـ كلام المعتزلة في الصفات عامة، وما تيسر من شبهاتهم، والجواب عنها، ويدخل في عموم كلامهم الكلام على الإرادة والسمع والبصر والقرآن باعتباره كلام الله.

ونظراً إلى أن بعض المعتزلة أفردها بالكلام، فقد رأيت لمزيد الفائدة أن أفردها بالكلام، فأقول وبالله التوفيق.

إن الكلام في هذا المبحث كما يلي: ـ

المطلب الأول : رأي المعتزلة في الإرادة، ومناقشتهم.
المطلب الثاني : رأي المعتزلة في السمع والبصر، ومناقشتهم.
المطلب الثالث : رأي المعتزلة في القرآن، ومناقشتهم.
المطلب الرابع : رأي أهل السنة في الإرادة والسمع والبصر والقرآن.

* * *

المطلب الأول
رأي المعتزلة في الإرادة ومناقشتهم

لقد اختلف المعتزلة في موقفهم من الإرادة، وأهم آراءهم في ذلك؛ رأيان:

أحدهما: رأي البصريين ومن تبعهم من المعتزلة، ويتلخص هذا الرأي في أن الله تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محل[1].

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٤٤٠.

ثانيهما: للنظام[1] والكعبي، ومن تبعهما: وهؤلاء ينفون الإرادة عن الله أصلاً.

وسنعرض ـ إن شاء الله ـ هذين الرأيين من أقوالهم، أو أقوال من نقل عنهم، ثم نرد عليهم، فنقول وبالله التوفيق:

الرأي الأول: رأي البصريين ومن تبعهم:

يقول القاضي عبد الجبار: «وقال شيخنا أبو علي[2]، وأبو هاشم ـ رحمهما الله ـ ومن تبعهما أنه تعالى مريد في الحقيقة، وأنه يحصل مريداً بعد ما لم يكن إذا فعل الإرادة، وأنه يريد بإرادة محدثة، ولا يصح أن يريد لنفسه ولا بإرادة قديمة، وأن إرادته توجد لا في محل»[3].

ويقول في موضع آخر: «. . . واعلم أنه تعالى مريد عندنا بإرادة محدثة موجودة لا في محل»[4].

ويروي البغدادي رأي المعتزلة البصريين في الإرادة، فيقول: «إن البصريين من المعتزلة قالوا: إن إرادة الله تعالى ليست قديمة بل محدثة لا في محل، بها يخصص الله الأشياء بالوجود دون العدم»[5].

من هذه النقول نستطيع أن نعرف رأي البصريين ومن تبعهم من المعتزلة في الإرادة، وهو أن الله تعالى مريد بإرادة حادثة لا في محل.

المناقشة:

علمنا من عرضنا لرأي البصريين من المعتزلة في الإرادة: أن رأيهم يتلخص في أن الله مريد بإرادة حادثة لا في محل.

إذاً الرد عليهم سيتضمن ـ إن شاء الله ـ الرد على قولهم الله مريد بإرادة حادثة، ثم على قولهم لا في محل.

أ ـ الرد على قول البصريين «الله مريد بإرداة حادثة. . .»:

إن قول البصريين بحدوث إرادة الله تعالى باطل؛ وذلك أنه قد ثبت أن إحداث المحدثات موقوف على الإرادة، فلو كانت الإرادة محدثة لافتقر أحداثها إلى إرادة أخرى

---

(١) انظر فرقة النظامية ص ٥٦ من الرسالة.

(٢) أبو علي الجبائي. /انظر فرقة الجبائية ص ٧٣ من الرسالة.

(٣) المغني في أبواب العدل والتوحيد جـ ٦ ص ٣.

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٤٤٠.

(٥) الفرق بين الفرق ص ١٨١.

ولزم التسلسل، والقول بالتسلسل باطل فما يؤدي إليه مثله من القول بحدوث الإرادة[1].

وأيضاً: فإن الإرادة صفة، والصفة قديمة بقدم موصوفها[2]، كما بيناه في مقام سابق عند الرد على رأي جمهور المعتزلة في الصفات عامة.

ب ـ الرد على قول المعتزلة «الله مريد بإرادة... لا في محل».

إن قول المعتزلة «الله مريد بإرادة... لا في محل» باطل من وجوه منها:

الأول: أن وجود عرض لا في محل بعيد عن العقول، ولو جاز ذلك فلم لا يجوز وجود سواد لا في محل وبياض لا في محل؟، وكذا القول في سائر الأعراض[3]...

يقول الشهرستاني ـ في معرض رده على من قال بهذا القول ـ: «ويستحيل كون الإرادة لا في محل، فإن الإرادة من جملة الأعراض، واحتياج الأعراض إلى المحل صفة ذاتية لها، ومن المحال ثبوتها دون الوصف الذاتي...»[4].

وإذا كانت الأعراض تستلزم محلاً تقوم به، فإن الإرادة تستلزم محلاً تقوم به كسائر الأعراض، وعليه فإن القول بأن الله مريد بإرادة لا في محل باطل.

الثاني: أن ذوات الحيوانات تصلح عليها صفة المريدية، فلو جوزت إرادة لا في محل لكانت نسبة تلك الإرادة إلى ذات الله تعالى كنسبتها إلى سائر الذوات فوجب: أن توجب صفة المريدية لكل من يصلح أن يكون مريداً لعدم الاختصاص، فيلزم أن يكون كل ما يريده الله تعالى يريده كل الأحياء وذلك باطل فما يؤدي إليه مثله من القول بحدوث الإرادة لا في محل[5].

الثالث: يلزم على قولكم «الله مريد بإرادة لا في محل «أن يكون الله تعالى مريداً بإرادة قائمة لا في ذاته، ولو جاز أن يكون تعالى مريد بإرادة قائمة لا في ذاته لجاز أن يكون عالماً بعلم قائم لا في ذاته، وقادر بقدرة قائمة لا في ذاته إلى غير ذلك من الصفات، وهذا لا تقولون به، ولجاز أيضاً أن يكون الواحد منا عالماً وقادراً بعلم قائم لا في ذاته وقدرة قائمة لا في ذاته، وهذا مما لا تقولون به أيضاً والتحكم بالفرق من غير دليل مما لا سبيل إليه.

---

(1) الأربعين في أصول الدين ص١٥٣، ١٥٤، ونهاية الإقدام ص ٢٤٥، بتصرف.
(2) انظر منهاج السنة جـ٢ ص ٩٥.
(3) الأربعين في أصول الدين ص ١٥٤، بتصرف.
(4) نهاية الإقدام ص ٢٤٣.
(5) انظر الأربعين في أصول الدين ص ١٥٤، وغاية المرام في علم الكلام ص ٥٩.

وهذه اللوازم معلوم بطلانها بالضرورة؛ بل أنتم لا توافقون عليها، وإذا كانت هذه اللوازم باطلة بطل ما يؤدي إليها من القول بأن الله مريد بإرادة... لا في محل[1].

الرابع: يقال لهم من رأيكم أن المتماثلين يجب اشتراكهما في الواجبات والجائزات وما يستحيل، ثم أوجبتم لإرادتنا القيام بالمحال، فلماذا لم تلتزموا ذلك في إرادة الباري تعالى[2]؟!.

ثم أنه لو لم تكن الإرادة قائمة به تعالى فقول القائل مريد بها هجر من الكلام كقوله: مريد بإرادة قائمة في غيره[3]!.

وبما ذكرنا يظهر بطلان قول المعتزلة «الله مريد بإرادة حادثة لا في محل» ويتبين أن إرادته تعالى أزلية قائمة في ذاته تعالى. والله أعلم.

الرأي الثاني: رأي النظام والكعبي ومن تبعهما في الإرادة:

ذكرنا أن البصريين من المعتزلة يرون: أن الله مريد بإرادة حادثة لا في محل، إلا أنه وجد من المعتزلة من ينفي الإرادة عن الله أصلاً، وذلك كالنظام والكعبي اللذين قالا: إن الله تعالى غير مريد على الحقيقة وأنه لا يوصف بها إلا مجازاً، فإذا قلنا أن الله تعالى مريد في الأزل، فمعناه أنه عالم قادر غير مكره على فعله، ولا كاره له، وإذا قلنا: أنه مريد لأفعاله؛ فالمراد أنه خالقها ومنشئها على وفق علمه، وإذا قلنا أنه مريد لأفعال عباده، فالمعنى أنه آمر بها[4].

يقول القاضي عبد الجبار: «وقال إبراهيم النظام: إن إرادة الله تعالى إنما هي فعله أو أمره أو حكمه»[5].

يقول في موضع آخر: «والمحكي عن شيخنا أبي الهذيل ـ رحمه الله ـ أن إرادة الله غير المراد، فإرادته تعالى لما خلقه هي خلقه له... وإرادته لطاعات العباد؛ هي أمرهم بها»[6].

---

(١) انظر غاية المرام في علم الكلام ص ٥٩، وشرح العقائد النسفية ص ٦٩، ٧٠.
(٢) انظر الإرشاد ص ٩٥.
(٣) انظر الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٦.
(٤) الفرق بين الفرق ص ١٨٢، ونهاية الإقدام ص ٢٣٨، وأصول الدين ص ٩٠، والملل والنحل جـ ١ ص ٧٣ (بتصرف).
(٥) المغني في أبواب العدل والتوحيد جـ ٦ ص ٤.
(٦) المغني في أبواب العدل والتوحيد جـ ٦ ص ٤.

وقال في موضع ثالث: «وقال الجاحظ[1]: إنه تعالى مريد بمعنى أن السهو منه في أفعاله، والجهل بها لا يجوز عليه...»[2].

المناقشة:

أولاً: يقال لهم: إذا زعمتم أنه قد كان في سلطان الله -عز وجل- الكفر والعصيان، وهو لا يريدها، وأراد أن يؤمن الخلق أجمعون، فلم يؤمنوا فقد وجب على قولكم أن أكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن، وأكثر ما شاء الله أن لا يكون كان، لأن الكفر الذي كان وهو لا يشاؤه تعالى -عندكم- أكثر من الإيمان الذي كان وهو يشاؤه؛ وعلى هذا فأكثر ما شاء الله أن يكون لم يكن، وهذا جحد لما أجمع عليه المسلمون من أن ما شاء الله أن يكون كان، وما لم يشأ لا يكون[3].

ثانياً: يلزم على قولكم بنفـي الإرادة أن تكون الأفعال غير اختيارية شبيهة بالأفعال الطبيعية عند أهل الطبائع، وهذا باطل فما يؤدي إليه مثله[4].

ثالثاً: يلزم من نفي الإرادة عن الله تعالى وصفه بالعجز، وهو صفة نقص تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، ووصف الله بالنقص باطل، فما يؤدي إليه مثله.

رابعاً: يلزمكم مع كل ما ذكرنا ما لزم نفاة الصفات من الردود، وقد سبق بيان ذلك عند الرد على المعتزلة في موقفهم من الصفات عامة[5]. والله أعلم، وهو ولي التوفيق.

* * *

المطلب الثاني
رأي المعتزلة في صفتي السمع والبصر ومناقشتهم

لقد اختلف المعتزلة في المقصود بهاتين الصفتين بعد أن اتفقوا عموماً على نفيهما، فلا هما قديمان، ولا حادثان[6].

يقول الشهرستاني: «واتفقت المعتزلة على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني

(١) انظر فرقة الجاحظية ص ٧٠ من الرسالة.
(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد جـ ٦ ص ٥.
(٣) الإبانة عن أصول الديانة ص ١٦٣، والاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٨، بتصرف.
(٤) نهاية الإقدام ص ٢٤٥، بتصرف.
(٥) انظر ص ٨٤ من الرسالة.
(٦) انظر الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٩.

قائمة بذاتـه تعالى؛ لكن اختلفوا في وجوه وجودها، ومحامل معانيها...»[1].

إذاً المعتزلة قد اتفقت على أن السمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته تعالى، لكنهم اختلفوا في وجوه وجودها، ومحامل معانيها على أقوال، أهمها ما يلي: ـ

القول الأول: قول الجبائي وابنه، ومن تابعهما من البصريين:

ويتلخص رأيهم في أن الله سميع بصير، بمعنى أنه حي لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع والمرئي إذا وجدا؛ ذلك أنهم... يرون أن الحي إذا سلمت نفسه عن الآفة، سمي سميعاً بصيراً.

يقول ابن منتويه[2]: «والذي يبين أن الحياة غير متعلقة... إلى أن قال: فإذا صح أن لا متعلق لهذه الصفة، كان أخص ما يذكر في توابعها كونه سميعاً بصيراً، لأنه من حكم كونه حياً، ألا ترى أن معناه أنه حي لا آفة به...»[3].

ويقول البغدادي ـ وهو يحكي مذاهب المخالفين له في صفتي السمع والبصر ـ فيقول: «والفرقة الرابعة قدرية البصرة، قالوا: إن الله تعالى لم يزل سميعاً بصيراً على معنى أنه كان حياً لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع إذا وجد»[4].

ويقول في موضع آخر: «وزعم الجبائي وابنه: أن الله لم يزل سميعاً؛ بمعنى أنه كان حياً لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع إذا وجد...»[5].

ويحكي الشهرستاني آراء المعتزلة في معنى كونه تعالى سميعاً بصيراً، فيقول: «... ومن قال من المعتزلة أن المعني بكونه سميعاً بصيراً، أنه حي، لا آفة به، فمذهبه بخلاف مذهب الكعبي، وهو الذي صار إليه الجبائي وابنه...»[6].

ويروي الشهرستاني في موضع آخر: أن الجبائي قال: «إن الحي إذا سلمت نفسه عن الآفة سمي سميعاً بصيراً...»[7].

---

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٤٩.

(٢) هو أبو محمد الحسن بن أحمد بن منتوية، أخذ عن القاضي عبد الجبار، وله كتب مشهورة، منها: المحيط في أصول الدين، والتذكرة في لطيف الكلام، ذكره ابن المرتضي في الطبقة الثانية عشر من طبقات المعتزلة، وهم أصحاب القاضي عبد الجبار.

انظر المحيط في أصول الدين المقدمة. وفرق وطبقات المعتزلة ص ١٢٦.

(٣) المجموع المحيط بالتكليف ص ١٣٦.

(٤) أصول الدين ص ٩٦.

(٥) أصول الدين ص ٩٧.

(٦) نهاية الإقدام ص ٣٤١.

(٧) نهاية الإقدام ص ٣٤٤.

هذا هو رأي الجبائي وابنه، ومن تابعهما من البصريين في معنى وصف الله بالسمع والبصر.

القول الثاني: رأي النظام والكعبي، ومن تابعهما من البغداديين في معنى السميع والبصير:

ويتلخص رأيهم في أن الله تعالى لا يسمع، ولا يبصر شيئاً على الحقيقة، وتأولوا وصفه بالسميع والبصير، على معنى العلم بالمسموعات والمرئيات.

يقول الشهرستاني: «وذهب الكعبي، ومن تابعه من البغداديين إلى أن معنى كونه تعالى سميعاً بصيراً؛ أنه عَالِمٌ بالمسموعات والمبصرات...»[1].

ويقول البغدادي: «وزعم الكعبي أن الله تعالى لا يرى نفسه ولا غيره؛ إلا على معنى علمه بنفسه، وبغيره، وتبع النظام في قوله: إن الله تعالى لا يرى شيئاً في الحقيقة...»[2].

ويقول في موضع آخر: «وزعم الكعبي، والبغداديون من المعتزلة؛ أن الله تعالى لا يسمع شيئاً على معنى الإدراك المسمى بالسمع، وتأولوا وصفه بالسميع والبصير على معنى أنه عليم بالمسموعات التي يسمعها غيره، والمرئيات التي يراها غيره...»[3].

ويقول في موضع ثالث: «وزعم الكعبي والنظام أن كون الإلهٰ سامعاً؛ إنما يفيد كونه عالماً بالمسموع...»[4].

من هذه الأقوال؛ يظهر أن النظام والكعبي، ومن تابعهما من البغداديين يظهر أنهم يرون أن الله لا يسمع، ولا يبصر شيئاً على الحقيقة، ويؤولون وصفه بالسميع والبصير على معنى العلم بالمسموعات والمرئيات.

ولذا يقول الكعبي ـ وهو يشرح هذا الرأي ـ: «إن الذي يجده الإنسان من نفسه إدراكه للمسموع والمبصر بقلبه وعقله، فهو لا يحس بصره بالمبصر؛ بل يحس المبصر، ويسمع المسموع؛ وذلك هو العلم حقيقة، ولما كان ذلك العلم لا يحصل إلا بوسائط سمعه وبصره؛ سمي كل من السمع والبصر حاسة، وإلا فالمدرك هو العالم، وإدراكه

---

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٣٤١.
(٢) الفرق بين الفرق ص ١٨١.
(٣) الفرق بين الفرق ص ١٨١.
(٤) أصول الدين ص ٩٦، وانظر ص ٤٤ من نفس الكتاب.

ليس زائداً على علمه، والدليل على ذلك: أن من علم شيئاً بالخبر ثم رآه بالبصر، وجد أن شعور النفس بهما في الحالتين واحدة، فهو لا يجد فرقاً إلا في الجملة والتفصيل والعموم والخصوص، وليس فرق جنس وجنس، أو نوع ونوع»[1].

من عرضنا لرأي المعتزلة في صفتي السمع والبصر، نستخلص أنهم قد اتفقوا على نفيهما قائمتين بذاته تعالى حقيقة، ولذا فإنهم أولوا ما ورد في الكتاب والسنة من إشارة إلى هاتين الصفتين، بأن المقصود بهما الحياة، كما يراها البصريون أو العلم، كما يراها البغداديون.

مناقشة رأي المعتزلة في صفتي السمع والبصر:

تمهيـــد:

عرفنا عند عرضنا لرأي المعتزلة في هاتين الصفتين، أنهم اتفقوا على نفيهما قائمتين بذاته تعالى حقيقة، لكنهم اختلفوا في تأويلهما على أقوال، أهمها: رأي البصريين منهم الذين حملوهما على الحياة، ونفي الآفة، ورأي البغداديين الذين حملوهما على العلم.

ولذا فإن مناقشة رأي المعتزلة في هاتين الصفتين، سيتناول ـ إن شاء الله ـ.

أولاً: الرد على المعتزلة في نفيهم لصفتي السمع والبصر.
ثانياً: الرد على البصريين في تأويلهم السميع والبصير بالحي الذي لا آفة به.
ثالثاً: الرد على البغداديين في تأويلهم السمع والبصر بالعلم.

أولاً: الرد على المعتزلة في نفيهم لصفتي السمع والبصر:

إن قول المعتزلة بنفي صفتي السمع والبصر عن الله تعالى باطل، وبيان ذلك أن النقل والعقل قد دلا على ثبوت صفتي السمع والبصر له تعالى، فالقول بنفيهما مخالفة للنقل الصريح من الكتاب والسنة ومخالفة للعقل الصحيح، وما خالفهما باطل بالاتفاق.

فمن النقل: قوله تعالى: ﴿ . . . لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ﴾[2].

ففي هذه الآية دلالة صريحة على وصف الله تعالى بالسمع والبصر.

وقال تعالى حاكياً ما قاله إبراهيم عليه السلام لأبيه ـ: ﴿ . . . لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِى عَنكَ شَيْـًٔا ﴾[3].

---

(1) نهاية الإقدام ص ٣٤٣.
(2) سورة الشورى: آية ١١.
(3) سورة مريم: آية ٤٢.

وجه الدلالة:

يقول ابن خزيمة[1]: «أفليس من المحال أن يقول خليل الرحمن لأبيه: ﴿... لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ ... الآية﴾[2]. فيعيبه بعباده ما لا يسمع، ولا يبصر، ثم يدعوه إلى عبادة ما لا يسمع ولا يبصر كالأصنام التي هي من الموتى لا من الحيوان...»[3]. فدل ذلك على ثبوت صفتي السمع والبصر له تعالى على ما يليق بجلاله.

وقال تعالى: ﴿أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[4].

وجه الدلالة:

يقول ابن خزيمة: «إن الله تعالى أخبر بهذه الآية أن من لا يسمع، ولا يعقل كالأنعام، فدل على ثبوت صفتي السمع والبصر له سبحانه وتعالى؛ وإلا لزم اتصافه تعالى بصفة النقص التي أثبتها لمن لا يسمع... تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»[5].

وعن أبي موسى الأشعري ـ رضي الله عنه ـ قال: كنا مع النبي ـ ﷺ ـ في سفر فكنا إذا علونا كبّرنا، فقال ﷺ: «أربعوا على أنفسكم فإنكم لا تدعو أصماً ولا غائباً إنما تدعون سميعاً بصيراً قريباً... الحديث»[6].

ففي هذا الحديث كالآيات دلالة على اتصافه تعالى بصفتي السمع والبصر قائمتين بذاته تعالى حقيقة.

يقول البيهقي[7] ـ في كتابه الأسماء والصفات ـ: «السميع من له سمع يدرك به

---

(١) هو محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي النيسابوري الشافعي (أبو بكر) محدث مشارك في بعض العلوم، ولد بنيسابور سنة ٢٢٣ هـ، وطوف البلاد في طلب العلم، وسماع الحديث، وتوفي بنيسابور في ذي القعدة سنة ٣١١ هـ.

من مؤلفاته: المختصر الصحيح، والتوحيد في إثبات صفات الرب.

انظر تذكرة الحفاظ للذهبي جـ ٢ ص ٢٥٩ ـ ٢٦٨، والأعلام جـ ٦ ص ٢٥٣.

(٢) سورة مريم: آية ٤٢.

(٣) التوحيد لابن خزيمة ص ٣٣.

(٤) سورة الفرقان: آية ٤٣، ٤٤.

(٥) التوحيد لابن خزيمة ص ٤٦.

(٦) أخرجه البخاري برقم ٧٣٨٦ في كتاب التوحيد في باب «وكان الله سميعاً بصيراً». /انظر فتح الباري شرح صحيح البخاري ج ـ١٣ ص ٣٧٢.

(٧) هو أحمد بن الحسين بن علي أبو بكر من أئمة الحديث، ولد في خسرو جرد من قرى بيهق بنيسابور سنة =

المسموعات، والبصير: من له بصر يدرك به المرئيات، ولكل منهما في حق الباري تعالى صفة قائمة بذاته تعالى[1].

ومن العقل ما يقوله الباقلاني: حيث قال: «والدليل على أنه تعالى سميع بصير... أنه قد ثبت أنه تعالى حي، والحي يصح أن يكون سميعاً بصيراً... ومن عرى من هذه الأوصاف مع صحة وصفه بها، فلا بد من أن يكون موصوفاً بأضدادها... من العمى والصمم، وهذه الأمور آفات قد اتفق على أنها تدل على حدوث الموصوف بها، فلم يجز وصف القديم بشيء منها، فوجب أن يكون سميعاً بصيراً...»[2].

وإذا ثبت بالنقل والعقل، أنه تعالى سميع بصير، بطل ما يزعمه النفاة؛ من أنه تعالى ليس بسميع، ولا بصير بسمع وبصر قائمين في ذاته تعالى على ما يليق بجلاله.

إضافة إلى هذا: فإنه سبق أن عرضت لشبهات المعتزلة في نفي الصفات في مبحث موقف المعتزلة من الصفات عامة، ورددت عليها، وعلى ذلك فإنه يبطل رأي المعتزلة في نفي صفتي السمع والبصر ببطلان رأيهم في نفي سائر الصفات، لأن شبهاتهم التي نفوا بسببها الصفات: عامة لجميع الصفات، وليست خاصة بصفات بعينها. والله أعلم، وهو ولي التوفيق.

ثانياً: الرد على الجبائي وابنه، ومن تابعهما من البصريين في تأويلهم السميع، والبصير بالحي الذي لا آفة به:

عرفنا ـ فيما سبق ـ عند عرضنا لرأي الجبائي وابنه، ومن تابعهما أنهم يرون: أن الله سميع بصير بمعنى أنه حي لا آفة به: وهذا التأويل مما يظهر بطلانه، وإليك شيئاً من الردود التي وجهت لأصحاب هذا الرأي.

أولاً: يقال لهم أطلقتم القول بنفي الآفة، وهو ليس بشرط بالاتفاق، فإن السميع والبصير قد يكون ذا آفة، وذا آفات كثيرة[3].

= ٣٨٤ هـ ونشأ بها، ورحل إلى بغداد ثم الكوفة... وعاد إلى نيسابور فلم يزل بها إلى أن مات سنة ٤٥٨ هـ.
قال إمام الحرمين: ما من شافعي إلا وللشافعي فضل عليه غير البيهقي، فإن له الحق والفضل على الشافعي لكثرة تصانيفه في نصرة مذهبه...
له مؤلفات، منها: السنن الكبرى، والسنن الصغرى، والأسماء والصفات، والترغيب والترهيب.
انظر الأعلام للزركلي جـ ١ ص ١١٦، وطبقات الشافعية جـ ١ ص ٣.

(١) عقيدة السفاريني جـ ١ ص ١٢٢.

(٢) التمهيد ص ٢٦، ٢٧، وانظر اللمع للأشعري ص ٢٦، والإرشاد ص ٧٢، ٧٣.

(٣) انظر نهاية الإقدام ص ٣٤٦.

فإن قيل: ليس السميع هو من سلبت عنه الآفة مطلقاً؛ بل من سلبت عنه الآفة في محل السمع...

قيل لهم: هذا القول باطل أيضاً، فإن من قال: السمع: هو نفي الآفة في محل السمع، فكأنه قال: السميع: هو من له السمع في محل السمع، ولو قال: السميع هو من له السمع؛ لكان ذلك كافياً عن ذكر المحل، وإذا كان كافياً، فكأنه قال: السميع: هو الذي لا آفة به، وإذ ذاك فإنه يرجع الكلام الأول بعينه[1].

وإذا كان لا يلزم من نفي الآفة وجود السمع والبصر، ولا ينتفي بوجودها، فإن تفسير السمع والبصر بنفي الآفة باطل.

ثانياً: إن الذي يحسه الإنسان من نفسه معنى موجود لا نفي محض، وقولهم: لا آفة به نفي محض، فلا يتصور الإحساس به، ويستحيل أن ترجع التفرقة بين حالتي الإدراك وعدم الإدراك إلى عدم محض؛ فحينئذ تنعدم التفرقة، فإن التفرقة بالعدم، وعدم التفرقة سواء...[2].

ثالثاً: يقول الشهرستاني ـ وهو يرد على الجبائي ومن معه ـ: «نحن ندرك تفرقة ضرورية بين كون الإنسان سميعاً، وبين كونه بصيراً، وهما متفقان في أن معنى كل واحد منهما أنه حي لا آفة به، فهذه التفرقة ترجع إلى ماذا؟ فلا بد من أمرين زائدين على كونه حياً لا آفة به حتى يكون بأحدهما سميعاً، وبالثاني بصيراً، وإلا فتبطل التفرقة الضرورية فالذي انفصل به السمع عن البصر وراء كونه حياً لا آفة به، فكذلك الذي انفصل به السمع والبصر عن العلم وسائر الصفات وراء كونه حياً لا آفة به.

ثم قال ـ أي: الشهرستاني ـ: ولئـن ألزم الجبائي بأن يقال معنى كونه عالماً قادراً أنه حي لا آفة به حتى يرد الصفات كلها إلى كونه حياً لا آفة به لم يجد عن هذا الإلزام مخلصاً[3].

رابعاً: ويقول الآمدي[4] ـ في معرض رده على الجبائي ومن معه من البصريين ـ: «إن

(١) غاية المرام ص ١٢٨. بتصرف.

(٢) نهاية الإقدام ص ٣٤٧.

(٣) نهاية الإقدام ص ٣٤٧.

(٤) هو علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي الآمدي الحنبلي ثم الشافعي الملقب بسيف الدين، فقيه أصولي متكلم منطقي حكيم، ولد بـ(آمد) سنة ٥٥١ هـ، وانتقل إلى بغداد ثم إلى الشام ثم إلى الديار المصرية، توفي بدمشق ٣ صفر سنة ٦٣١ هـ.

له مؤلفات، منها: غاية المرام في علم الكلام، وأحكام الأحكام، وإبكار الأفكار في أصول الدين، وغاية =

العقل السليم يقضي بفساد قول من فسر السمـــع والبصر بنفي الآفة دون العلم والقدرة وغيرها من الصفات، مع أنه لو سئل عن الفرق لم يجد عنه مخلصاً، بل كل ما تخيل من منع تفسير العلم والقدرة بانتفاء الآفة فهو بعينه في الإدراك حجة لنا»[1].

من مجموع هذه الردود يتضح بطلان رأي الجبائي ومن معه من البصريين في تفسيرهم «السميع البصير» بالحي الذي لا آفة به. والله أعلم.

ثالثاً: الرد على البغداديين في تأويلهم صفتي السمع والبصر بالعلم:

عرفنا ـ فيما سبق ـ أن النظام، والكعبي، ومن تابعهما من البغداديين أنهم يرون؛ أن المراد بوصف الله بالسمع والبصر؛ إنما المراد به العلم، فقولنا: الله سميع بصير، أي: عليم. وهذا القول ظاهر البطلان لما يلي: ـ

١ ـ أن في هذا التأويل نفي لصفتي السمع والبصر قائمتين بذاته تعالى حقيقة، وتأويل لهما بالعلم، مع أنه روى أبو هريرة ـ رضي الله عنه ـ أن النبي ـ ﷺ ـ قرأ هذه الآية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا﴾[2] فوضع إبهامه على أذنـه، والتي تليها على عينيه»[3].

يقول ابن القيم[4] ـ رحمه الله ـ: «وإنما فعل ذلك ـ ﷺ ـ رفعاً لتوهم متوهم أن السمع والبصر غير العينين المعلومتين. . . »[5].

= الأمل في علم الجدل.
انظر معجم المؤلفين جـ٧ ص ١٥٥.

(١) غاية المرام في علم الكلام ص١٢٨، ١٢٩.

(٢) سورة النساء: آية ٥٨.

(٣) الحديث رواه أبو داود برقم ٤٧٢٨، انظر سنن أبي داود جـ ٤ ص ٢٣٣. يقول الحافظ أحمد بن علي بن حجر في الفتح بعد سياقه الحديث قال: «أخرجه أبو داود بسند قوي على شرط مسلم من رواية أبي يونس عن أبي هريرة».
انظر فتح الباري شرح صحيح البخاري جـ١٣ ص ٣٧٣.

(٤) هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي (أبو عبدالله شمس الدين) مولده ووفاته في دمشق، ولد سنة ٦٩١ هـ، وتوفي سنة ٧٥١ هـ، تتلمذ على شيخ الإسلام ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شيء من أقواله، وقد سجن معه في قلعة دمشق، وأهين وعذب بسببه، ثم أطلق بعد وفاة ابن تيمية، كان حسن الخلق، محبوباً عند الناس.
له مؤلفات كثيرة، منها: أعلام الموقعين، وشفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ومفتاح دار السعادة وزاد المعاد، والصواعق المرسلة. /انظر طبقات الشافعية جـ ٦ ص ٤٤، والأعلام جـ ٦ ص ٢٨٠.

(٥) مختصر الصواعق المرسلة ص ٤٦٠ ـ ٤٦١.

ويقول البيهقي ـ بعد أن أورد هذا الحديث للدلالة على ثبوت صفتي السمع والبصر لله تعالى ـ قال: «والمراد بالإشارة المروية في هذا الخبر تحقيق الوصف لله ـ عز وجل ـ بالسمع والبصر، فأشار إلى محلي السمع والبصر منا؛ لإثبات صفة السمع والبصر لله تعالى، كما يقال: قبض فلان على مال لفلان، ويشار باليد على معنى أنه حاز ماله، وأفاد هذا الخبر أنه سميع بصير له سمع وبصر حقيقيان، لا على معنى أنه عليم؛ إذ لو كان بمعنى العلم، لأشار في تحقيقه إلى القلب، لأنه محل العلوم منا، وليس في الخبر إثبات الجارحة تعالى الله عن شبه المخلوقين علواً كبيراً...»[1].

فدل هذا الحديث على ثبوت صفتي السمع والبصر لله تعالى حقيقة، وبطلان تأويلهما بالعلم.

٢ ـ إن ألفاظ الشرع؛ إنما تصرف عن موضوعاتها المفهومة السابقة إلى الأفهام إذا كان يستحيل تقديرها على الموضوع، ولا استحالة في كونه سميعاً بصيراً، بل يجب أن يكون كذلك، فلا معنى للتحكم بإنكار ما فهمه أهل الإجماع من القرآن.

فإن قيل وجه استحالته أنه إن كان سمعه وبصره حادثين كان محلاً للحوادث، وهو محال، وإن كانا قديمين، فكيف يسمع صوتاً معدوماً؟ وكيف يرى العالم في الأزل؟ والعالم معدوم، والمعدوم لا يرى.

فالجواب: أن يقال أنتم معشر المعتزلة تسلمون أن الله تعالى يعلم الحادثات، فهو يعلم الآن أن العالم كان موجوداً قبل هذا الوقت، لكن كيف علم في الأزل أنه كان موجوداً، وهو بعد لم يكن موجوداً؟ فإن جاز إثبات صفة في الأزل تكون عند وجود العالم، علماً بأنه كائن، وقبله بأنه سيكون، وبعده بأنه كان، وهو لا يتغير، عبر عن هذه الصفة بالعلم والعالمية، جاز ذلك في السمع، والسمعية، والبصر والبصرية[2].

٣ ـ يلزم من تأويل صفتي السمع والبصر بالعلم، تسوية الله تعالى بالأعمى الذي يعلم أن السماء خضراء، ولا يراها، والأصم الذي يعلم أن في السماء أصواتاً، ولا يسمعها، ولا شك أن في تسوية الله تعالى بالأعمى والأصم تنقص له تعالى، وهو باطل، فما يؤدي إليه مثله من تأويل لهاتين الصفتين بالعلم.

٤ ـ كذلك رد الأشعري على من أول السمع والبصر بالعلم، فقال: «وزعمت المعتزلة أن قوله تعالى: ﴿ سميع بصير ﴾ أن معناه عليم... قيل لهم: فإذا قال تعالى:

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ١٨٠.
(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٩، ١١٠، بتصرف.

﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾[1]. فمعنى ذلك ـ عندكم ـ علم. فإن قالوا: نعم. قيل لهم: فقد وجب عليكم أن تقولوا معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾[1]. أعلم وأعلم إذا كان معنى ذلك العلم»[2]. وهذا باطل، فما يؤدي إليه من تأويل السمع والبصر بالعلم مثله.

ويقول في موضع آخر: «... فيقال للمعتزل: إذا زعمتم أن معنى «سميع بصير» عالم، فهلا زعمتم أن معنى قادر معنى عالم؟... فإن قالوا: هذا يوجب أن يكون كل معلوم مقدوراً. قيل لهم: ولو كان معنى ﴿ سميع بصير ﴾ معنى عالم؛ لكان كل معلوم مسموعاً، وإذا لم يجز ذلك، بطل قولكم»[3].

٥ ـ يقول البغدادي: «وزعم النظام والكعبي أن كون الإله سامعاً؛ إنما يفيد كونه عالماً بالمسموع... وهذا باطل، لأن الواحد منا يسمع الصوت فيكون عالماً به في حال السماع، ثم يكون عالماً به في الحال الثانية، ولا يكون سامعاً فصح بهذا أن السمع للشيء غير العلم به...»[4].

* * *

المطلب الثالث
رأي المعتزلة في القرآن ومناقشتهم

تمهيـد:

نظراً إلى أن القرآن من كلام الله ـ جل وعلا ـ رأيت أن أقدم على بيان رأيهم فيه بيان تعريف الكلام عندهم، وخلافهم فيه، هل هو جسم أم عرض، لنتوصل إلى عقيدتهم في القرآن باعتباره كلام الله، ثم أذكر بعد ذلك ما تيسر من الشبه التي استندوا عليها، والجواب عن هذه الشبه؛ فأقول وبالله التوفيق:

أولاً: حقيقة الكلام عند المعتزلة:

هو الحروف المنظومة، والأصوات المقطعة، شاهداً وغائباً[5].

---

(١) سورة طه: آية ٤٦.
(٢) الإبانة عن أصول الديانة ص ١٥٧، بتصرف.
(٣) الإبانة عن أصول الديانة ص ١٥٨، ١٥٩، بتصرف.
(٤) أصول الدين ص ٩٦.
(٥) شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٨، ونهاية الإقدام ص ٣٨٨.

وقد انتقد القاضي عبد الجبار هذا التعريف قائلاً: إن فيه إخراج لما يتألف من حرفين من أن يكون كلاماً، وفيه ضرب من التكرار؛ لأن الأصوات المقطعة هي الحروف المنظومة، ولذلك فقد عرفه بتعريف آخر، فقال: «هو ما انتظم من حرفين فصاعداً، أو ماله نظام من الحروف مخصوص»[1].

ثانياً: خلاف المعتزلة في الكلام، هل هو جسم أم عرض، وهل هو مخلوق؟:

لقد اختلف المعتزلة في الكلام، هل هو جسم أم عرض، على أقوال، أهمها ما يلي: -

القول الأول: قول بعضهم؛ أن كلام الله جسم وأنه مخلوق، وأنه لا شيء إلا جسم.

القول الثاني: رأي النظام وأصحابه: وهو أن كلام الخلق عرض؛ وهو حركة، لأنه لا عرض عندهم إلا الحركة، وأن كلام الخالق جسم، وأن ذلك الجسم صوت مقطع مؤلف مسموع، وهو فعل الله وخلقه، وإنما يفعل الإنسان القراءة؛ والقراءة الحركة، وهي غير القرآن.

القول الثالث: رأي أبي الهذيل، وجعفر[2] بن حرب ومعمر، والأسكافي[3] ومن تبعهم؛ وهو أن الكلام عرض مخلوق[4].

من هذا العرض لخلافهم؛ يتضح أن المعتزلة قد اختلفوا في الكلام هل هو جسم أم لا؟ إلا أنهم اتفقوا على أنه مخلوق.

يقول القاضي عبد الجبار: «والذي يدل على حدوث كلامه الذي ثبت أنه كلام له؛ أن الكلام على ما قدمناه لا يكون إلا حروف منظومة، وأصواتاً مقطعة، وقد ثبت ـ فيما هذه حاله ـ أنه محدث؛ لجواز العدم عليه على ما بيناه في حدوث الأعراض»[5].

وإذا كان كلام الله مخلوقاً؛ فالقرآن ـ أيضاً ـ مخلوق، لأنه كلامه.

يقول القاضي عبد الجبار ـ وهو يتكلم عن مذاهب الناس في القرآن ـ: «وأما

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٩.

(٢) انظر فرقة الجعفرية ص ٦٧ من الرسالة.

(٣) انظر فرقة الأسكافية ص ٦٨ من الرسالة.

(٤) المقالات جـ ١ ص ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، وانظر المعتزلة ص ٧٧.

(٥) المغني في أبواب العدل والتوحيد جـ ٧ ص ٨٤.

مذهبنا، فهو أن القرآن كلام الله تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث...»[1].

ويقول ابن متويه: «وقد أطلق مشايخنا كلهم في القرآن أنه مخلوق»[2].

ويقول المقبلي[3] - وهو يعرض اختلاف الناس في الكلام -: «والمتكلمون نظروا في كيفيته فاختلفوا... ورتبت المعتزلة على ذلك إطلاق المخلوق على القرآن»[4].

من هذا العرض يتضح لنا عقيدة المعتزلة في القرآن، وهو أنه مخلوق.

وقد تمسكوا في قولهم هذا بشبهات نقلية وعقلية، منها ما يلي: -

الشبهة الأولى:

قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ... **الآية** ﴾[5].

وجه الدلالة:

يقول القاضي - بعد أن أورد هذه الآية -: «الآية تدل بعمومها على حدوث القرآن، وأنه تعالى خلقه... ولا دلالة توجب إخراج القرآن من هذا العموم، فيجب دخوله فيه»[6].

المناقشة:

يقال لهم: إن تمسككم بهذه الآية على زعم أن القرآن شيء فيكون داخلاً في عموم كل، فيكون مخلوقاً لمن أعجب العجب!؛ وذلك أن أفعال العباد كلها عندكم غير مخلوق لله تعالى، وإنما يخلقها العباد جميعها لا يخلقها الله، فأخرجتموها من عموم (كل)، وأدخلتم كلام الله في عمومها، مع أنه صفة من صفاته، به تكون الأشياء المخلوقة؛ إذ بأمره تكون المخلوقات. قال تعالى: ﴿ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ... **الآية** ﴾[7]. ففرق بين الخلق والأمر، فلو كان الأمر مخلوقاً، للزم أن يكون مخلوقاً بأمر آخر، والآخر بآخر، إلى ما لا نهاية له، فيلزم التسلسل؛ وهو باطل. وطرد باطلكم أن تكون جميع صفاته تعالى مخلوقة، كالعلم

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٨.
(٢) المحيط بالتكليف ص ٣٣١.
(٣) سبقت ترجمته.
(٤) العلم الشامخ ص ١٢٨.
(٥) سورة الرعد: آية ١٦.
(٦) المغني في أبواب العدل والتوحيد جـ ٧ ص ٩٤.
(٧) سورة الأعراف: آية ٥٣.

والقدرة، وغيرهما؛ وذلك صريح الكفر، فإن علمه شيء، وقدرته شيء. . . فيدخل ذلك في عموم «كل»، فيكون مخلوقاً بعد أن لم يكن، تعالى الله عما تقولون علواً كبيراً.

وأيضاً كيف يصح أن يكون الله متكلماً بكلام يقوم بغيره، ولو صح ذلك؛ للزم أن يكون ما أحدثه من الكلام في الجمادات كلامه، وكذلك ـ أيضاً ـ ما خلقه في الحيوانات؛ وألا يفرق بين نطق وأنطق. . . بل يلزم أن يكون متكلماً بكل كلام خلقه في غيره زوراً كان أو كذباً ـ تعالى الله عن ذلك.ـــ ولو صح أن يوصف أحد بصفة قامت بغيره؛ لصح أن يقال للبصير أعمى، والعكس؛ ولصح أن يوصف تعالى بالصفات التي خلقها في غيره من الألوان وغيرها.

أما تمسككم بعموم «كل» فإن عمومها في كل موضع بحسبه، ويعرف ذلك بالقرائن، ألا ترى. . . قوله تعالى: ﴿ تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا فَأَصْبَحُوا لَا يُرَىٰ إِلَّا مَسَاكِنُهُمْ ﴾[1]. ومساكنهم شيء، ولم تدخل في عموم كل شيء دمرته الريح؟؛ وذلك لأن المراد تدمر كل شيء يقبل التدمير بالريح عادة، وما يستحق التدمير. وكذلك قوله تعالى ـ حكاية عن بلقيس ـ: ﴿ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ . . . الآية ﴾[2]. والمراد من كل شيء يحتاج إليه الملوك، وهذا القيد يفهم من قرائن الكلام.

وعلى ذلك ؛ فالمراد من قوله تعالى : ﴿ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ . . . الآية ﴾[3] . أي : كل شيء مخلوق، وكل موجود سوى الله، فهو مخلوق، فدخل في هذا العموم أفعال العباد حتماً، ولم يدخل في العموم الخالق تعالى وصفاته، لأنه سبحانه وتعالى هو الموصوف بصفات الكمال، وصفاته ملازمة لذاته المقدسة لا يتصور انفصال صفاته عنه[4]. . .

وبما أن القرآن كلام الله، وكلامه تعالى صفة من صفاته. إذاً القرآن ليس داخلاً في عموم الآية، فهو ليس مخلوقاً؛ وبذلك يبطل إستدلالكم بهذه الآية. والله أعلم.

الشبهة الثانية:

قال تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا . . . الآية ﴾[5].

(١) سورة الأحقاف: آية ٢٥.
(٢) سورة النمل: آية ٢٣.
(٣) سورة الرعد: آية ١٦.
(٤) شرح الطحاوية ص١٨٣ ـ ١٨٦، وانظر فتاوى ابن تيمية جـ ٥ ص ٥٤.
(٥) سورة الزخرف: آية ٣.

وجه الدلالة:

يقول القاضي: «وقوله: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ يوجب حدوثه، لأن الجعل والفعل سواء في الحقيقة... فدل ذلك على حدوث القرآن»[1].

ويقول الزمخشري[2]: «... ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ أي: خلقناه عربياً غير عجمي إرادة أن تعقله العرب، ولئلا يقولوا لولا فصلت آياته...»[3].

الجواب عن هذه الشبهة: إن استدلال المعتزلة بهذه الآية باطل. من وجوه، منها: ـ

أولاً: أن (جعل) تكون بمعنى: خلق إذا تعدت إلى مفعول واحد. كقوله تعالى: ﴿ وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ... الآية ﴾[4]. وقوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴾[5].

أما إذا تعدت إلى مفعولين لم تكن بمعنى خلق، قال تعالى: ﴿ وَلَا تَنقُضُوا۟ ٱلْأَيْمَٰنَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ ٱللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا ... الآية ﴾[6]. وقال تعالى: ﴿ وَلَا تَجْعَلُوا۟ ٱللَّهَ عُرْضَةً لِّأَيْمَٰنِكُمْ... ﴾[7]. والآية التي استدلوا بها: (جعل) فيها قد تعدت إلى مفعولين، فهي ليست بمعنى خلق[8].

ثانياً: أن معنى «جعل» هنا «صرف» فيكون معنى الآية: إنا صرفناه من لغة إلى لغة؛ أي: صرفه الله إلى اللغة العربية؛ وذلك أن كلام الله واحد وهو سبحانه وتعالى محيط بجميع اللغات، فهو إن شاء جعل كلامه عبرياً، وإن شاء جعله عربياً.

---

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد جـ ٧ ص ٩٤.

(٢) هو محمود بن عمر بن محمد الخوارزمي الزمخشري (أبو القاسم جار الله) مفسر محدث متكلم نحوي... ولد بـ «زمخشر» من قرى خوارزم في رجب سنة ٤٦٧ هـ، وقدم بغداد، وسمع الحديث، وتفقه، ورحل إلى مكة فجاور بها، ولذا سمي جار الله، وتوفي بـ «جرجانية» خوارزم ليلة عرفة بعد رجوعه من مكة سنة ٥٣٨ هـ.
له مؤلفات، منها: ربيع الأبرار ونصوص الأخبار والكشاف عن حقائق التنزيل. /انظر وفيات الأعيان جـ ٢ ص ١٠٧، ١١٠، ومعجم المؤلفين جـ١٢ ص ١٨٦.

(٣) الكشاف للزمخشري جـ ٣ ص ٤٧٧.

(٤) سورة الأنعام: آية ١.

(٥) سورة الأنبياء: الآية ٣٠.

(٦) سورة النحل: آية ٩١.

(٧) سورة البقرة: آية ٢٢٤.

(٨) شرح الطحاوية ص ١٨٦، بتصرف.

يقول الطبري[1] ـ عند تفسير هذه الآية ـ: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا ﴾ أي: «أنزلناه بلسان عربي»[2].

فإذا كانت (جعل) ليست بمعنى خلق؛ بل بمعنى صرف، بطل استدلال المعتزلة بهذه الآية. والله أعلم.

الشبهة الثالثة:

يقول القاضي عبد الجبار: «وقوله تعالى: ﴿ ... نُودِىَ مِن شَٰطِئِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ أَن يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّىٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[3] يوجب حدوث النداء؛ لأنه جعل الشجرة ابتداء غايته، وهذا يوجب حدوثه فيها»[4].

ويروي الرازي إستدلال المعتزلة بهذه الآية، فيقول: «احتجت المعتزلة على قولهم: إن الله تعالى تكلم بكلام يخلقه في جسم بقوله تعالى: ﴿ ... مِنَ ٱلشَّجَرَةِ ﴾، فإن هذا صريح في أن موسى ـ عليه السلام ـ سمع النداء من الشجرة والمتكلم بذلك النداء هو الله ـ سبحانه وتعالى ـ، وهو تعالى منزه أن يكون في جسم[5]، فثبت أنه تعالى إنما يتكلم بخلق الكلام في جسم»[6].

الجواب عن هذه الشبهة:

يقال لهم: إن إستدلالكم بهذه الآية على أن الكلام خلقه الله تعالى في الشجرة، فسمعه موسى منها باطل؛ ودليل ذلك أول الآية وآخرها. **فأما أولها**: فقوله تعالى: ﴿ فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِىَ مِن شَٰطِئِ ٱلْوَادِ ٱلْأَيْمَنِ ... **الآية** ﴾[7]. والنداء: هو الكلام من بعد، فسمع موسى ـ عليه السلام ـ النداء من حافة الوادي؛ ثم قال: ﴿ فِى ٱلْبُقْعَةِ ٱلْمُبَٰرَكَةِ مِنَ ٱلشَّجَرَةِ ﴾[8] أي: أن النداء كان في البقعة المباركة من عند الشجرة، كما تقول: سمعت كلام زيد من البيت، يكون من البيت ابتداء الغاية، لا أن البيت هو المتكلم، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿ ... مِنَ ٱلشَّجَرَةِ ... **الآية** ﴾ لابتداء الغاية؛ لا أن الشجرة هي المتكلمة.

---

(١) سبقت ترجمته.

(٢) مختصر تفسير الطبري جـ ٢ ص ٢٢٣.

(٣) سورة القصص: آية ٣٠.

(٤) متشابه القرآن جـ ٢ ص ٥٤٥.

(٥) معنى قوله في جسم أي: داخل الشجرة.

(٦) التفسير الكبير للرازي جـ ٢٤ ص ٢٤٤.

(٧) سورة القصص: آية ٣٠.

(٨) سورة القصص: آية ٣٠.

وأما آخر الآية: فقوله تعالى: ﴿. . . يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّيٓ أَنَا ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[1]. فإنه لو كان الكلام مخلوقاً في الشجرة، لكانت هي القائلة لهذا الكلام، وهو باطل، وما يؤدي إلى الباطل مثله، ولو كان هذا الكلام بدا من غير الله لكان قول فرعون: ﴿. . . أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾[2]. صدقاً؛ إذ كل من الكلامين ـ عندكم ـ مخلوق قد قاله غير الله!، وقد فرقتم بين الكلامين على أصولكم الفاسدة: فزعمتم أن ذلك كلام خلقه الله في الشجرة، وهذا كلام خلقه فرعون، فحرفتم وبدلتم، واعتقدتم خالقاً غير الله[3].

وأيضاً: فإنه لو سمع موسى ـ عليه السلام ـ كلام الله تعالى من غير الله، لما كان له ـ عليه السلام ـ فضل علينا؛ لأننا نسمع كلام الله ـ عز وجل ـ من غيره[4]. . .

وبذلك تبطل هذه الشبهة. والله أعلم.

الشبهة الرابعة:

قال تعالى: ﴿. . . مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا ٱسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ﴾[5].

وجه الدلالة:

يقول القاضي: «الآية تدل على حدوث القرآن، لأنه تعالى نص على أن الذكر محدث، وبيّن بغير آية أن الذكر هو القرآن، كقوله تعالى: ﴿. . . إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْءَانٌ مُّبِينٌ﴾[6]. وقوله تعالى: ﴿وَهَٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَٰهُ . . . الآية﴾[7]. فإذا صح أنه ذكر وثبت بهذه الآية حدوث الذكر، فقد وجب القول بحدوث القرآن»[8].

ويروي الرازي احتجاج المعتزلة بهذه الآية، فيقول ـ بعد إيراده الآية ـ: «احتجت المعتزلة على حدوث القرآن بهذه الآية فقالوا: القرآن ذكر، والذكر محدث؛ فالقرآن محدث. . .»[9].

---

(1) سورة القصص: آية ٣٠.
(2) سورة النازعات: آية ٢٤.
(3) انظر شرح الطحاوية ص ١٨٦، ١٨٧، والفتاوى جـ ٥ ص ٥٢، ٥٣.
(4) انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم جـ ٣ ص ٥.
(5) سورة الأنبياء: آية ٢.
(6) سورة يس: آية ٦٩.
(7) سورة الأنبياء: آية ٥٠.
(8) متشابه القرآن جـ ٢ ص ٤٩٦.
(9) التفسير الكبير جـ ٢٢ ص ١٤٠.

الجواب عن هذه الشبهة:

يقال لهم: إن تمسككم بهذه الآية على أن القرآن مخلوق باطل. وذلك أن دلالة الآية على نقيض قولكم أقوى منها على قولكم؛ فإنها تدل على أن بعض الذكر محدث، وبعضه ليس بمحدث، وهو ضد قولكم؛ ثم أن الحدوث في لغة العرب العام ليس هو الحدوث في اصطلاحكم، فإن العرب يسمون ما تجدد حادثاً، وما تقدم على غيره قديماً؛ وإن كان بعد أن لم يكن كقوله تعالى: ﴿ ... كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ﴾[1]. ولما كان الرسول - ﷺ - لا يعلمه ثم علمه الله إياه كان بالنسبة إليه محدثاً وكذلك من سوى الرسول - ﷺ - من أمته يعتبر محدثاً إليهم فهو كقول القائل: حدث اليوم عندنا ضيف، ومعلوم أن الضيف كان موجوداً قبل ذلك، فالحدوث في الآية؛ إنما هو إشارة إلى أن القرآن محدث الإتيان، لا محدث العين[2].

يقول القرطبي[3] - عند تفسير الآية -: «﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ... الآية﴾[4] المراد به في النزول وتلاوة جبريل على النبي - ﷺ - فإنه كان ينزل سورة بعد سورة، وآية بعد آية، كما كان ينزله الله تعالى في وقت بعد وقت لا أن القرآن مخلوق»[5]. وإذا كان الحدوث في الآية المراد به حدوث الإتيان، بطل إستدلالكم بهذه الآية. والله أعلم.

الشبهة الخامسة:

يقول القاضي: «لو كان الله تعالى متكلماً لذاته؛ لكان يجب أن يكون قائلاً فيما لم يزل ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ ... الآية﴾[6]؛ **وإن لم يكن قد أرسل وأهلك عادا وثمودا وإن لم يكن قد أهلك...**»[7].

ويروي الرازي هذه الشبهة فيقول: «والشبهة الثانية: أنه سبحانه وتعالى أخبر بلفظ الماضي في مواضع كثيرة من القرآن، كقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا ...﴾[8] ... فلو

---

(1) سورة يس: آية ٣٩.

(٢) انظر محاسن التأويل جـ ١١ ص ٤٢٤٦، ومنهاج السنة النبوية جـ ٢ ص ١٨٩.

(٣) هو محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي الأندلسي القرطبي المالكي - أبو عبدالله - مفسر، توفي بمنية بني خصيب بمصر في شوال سنة ٦٧١ هـ.
له مؤلفات، منها: الجامع لأحكام القرآن والأسنى في شرح الأسماء الحسنى.
انظرنفح الطيب جـ ٧ ص ٢٢١، ومعجم المؤلفين جـ ٨ ص ٢٤٠، والأعلام للزركلي جـ ٥ ص ٣٢٢.

(٤) سورة الأنبياء: آية ٢.

(٥) تفسير القرطبي جـ ١١ ص ٢٦٧.

(٦) سورة نوح: آية ١.

(٧) شرح الأصول الخمسة ص ٥٥٤.

(٨) سورة نوح: آية ١.

كان هذا الإخبار قديماً أزلياً، لكان قد أخبر في الأزل عن شيء مضى قبله، وهذا يقتضي أن يكون الأزل مسبوقاً بغيره، وأن يكون كلام الله تعالى كذباً، ولما كان كل واحد منهما محالاً علمنا أن هذا الإخبار يمتنع كونه أزلياً»[1].

الجواب عن هذه الشبهة: يقال لهم:

أولاً: معلوم أنه تعالى كان عالماً في الأزل بأنه سيخلق العالم، ثم لما خلقه صار العلم متعلقاً بأنه قد خلقه في الماضي، ولما لم يقتضي هذا حدوث العلم وتغيره، فكذلك الخبر[2]. وبهذا يتبين: بطلان هذه الشبهة.

ثانياً: على فرض صحة هذه الشبهة، فإنها تلزمنا لو قلنا: أن كلام الله قديم الآحاد، ونحن لا نقول بذلك، بل نقول: كلام الله قديم النوع حادث الآحاد. وبذلك يتبين فساد شبهتكم؛ وعلى فرض صحتها؛ فإنها لا تلزمنا. والله أعلم.

الشبهة السادسة:

يقول القاضي: «إن العدم مستحيل على القديم تعالى، فلو كان الكلام قديماً؛ لما جاز أن يعدم...»[3].

ويقول الرازي ـ وهو يروي هذه الشبهة ـ: «إن كلام الله تعالى لو كان قديماً أزلياً لكان باقياً أبدياً، لأن ما ثبت قدمه يمتنع عدمه، فيكون قوله تعالى لزيد صل صلاة الصبح باقياً بعد أن صلى زيد صلاة الصبح وبعد أن مات، وبعد أن قامت القيامة، وهكذا يكون باقياً أبد الآباد... ومعلوم أن ذلك على خلاف المعقول، فإنه تعالى إذا أمر عبده بفعل من الأفعال فإذا أتى ذلك العبد بذلك الفعل لم يبق ذلك الأمر متوجهاً إليه، وإذا ثبت أن ذلك الأمر قد زال ثبت أنه كان محدثاً لا قديماً»[4].

الجواب عن هذه الشبهة:

لقد أجاب الرازي على هذه الشبهة فقال: «والجواب عن هذه الشبهة؛ هو أن قدرته تعالى كانت متعلقة من الأزل إلى الأبد بإيجاد العالم، فلما أوجد العالم لم يبق ذلك التعلق، لأن إيجاد الموجود محال، فقد زال هذا التعلق ، فلما لم يقتض ذلك حدوث

---

(١) الأربعين للرازي ص ١٨٣.

(٢) الأربعين للرازي ص ١٨٤، بتصرف.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٥٤٩، ٥٥٠.

(٤) الأربعين في أصول الدين ص ١٨٣.

قدرة الله تعالى، فكذلك القول في الكلام»[١].

وبهذا يتبين بطلان هذه الشبهة. والله أعلم.

* * *

المطلب الرابع
رأي أهل السنة في الإرادة والسمع والبصر والقرآن

ذكرت رأي المعتزلة ـ في هذه الصفات ـ وهو أنهم يرون أن الله تعالى مريد بإرادة حادثة، لا في محل، كما يرى بعضهم أو ينفونها كما يرى البعض الآخر. وينفون صفتي السمع والبصر، ويؤولونهما بالحياة كما يرى بعضهم أو بالعلم كما يرى البعض الآخر، ويقولون: إن القرآن مخلوق، ثم ناقشت رأي المعتزلة في هذه المسائل الثلاث.

والآن لنعرف ما رأي أهل السنة والجماعة في هذه المسائل، فنقول وبالله التوفيق:

أولاً: الإرادة:

يرى أهل السنة والجماعة إثبات هذه الصفة لله تعالى على ما يليق بجلاله، وهي قديمة أزلية. يقول السفاريني[٢]: «ويجب له تعالى صفة الإرادة... وهي واحدة قديمة أزلية باقية؛ إذ لو كانت حادثة لزم كونه محلاً للحوادث، وأيضاً لا حاجة إلى إرادة أخرى، وهي شاملة لجميع الكائنات، لأنه تعالى موجد لكل ما يوجد من الممكنات، ولأنه تعالى فاعل بالاختيار، فيكون مريداً لها، لأن الإيجاد بالاختيار يستلزم إرادة الفاعل...»[٣].

ثانياً: رأي أهل السنة في السمع والبصر:

يقول ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: «... إن السلف والأئمة آمنوا بأن الله موصوف بما وصف به نفسه، ووصفه به رسوله من أن له علماً وقدرة وسمعاً وبصراً...»[٤].

---

(١) الأربعين في أصول الدين ص ١٨٤.

(٢) هو محمد بن أحمد بن سالم بن سليمان السفاريني، ولد بقرية سفارين من قرى نابلس سنة ١١١٤ هـ ـ نشأ بها وتلا القرآن ثم انتقل إلى دمشق لطلب العلم.

له مؤلفات، منها: شرح ثلاثيات مسند الإمام أحمد، والبحور الزاخرة في علوم الآخرة، والدرة المضيئة في عقائد الفرق المرضية وشرحها، وكشف اللثام. توفي سنة ١١٨٨ هـ بنابلس، ودفن بها.

انظر لوائح الأنوار البهية جـ ١ الترجمة، والأعلام للزركلي جـ ٦ ص ١٤.

(٣) لوائح الأنوار البهية جـ ١ ص ١٢٣.

(٤) تلبيس الجهمية جـ ١ ص ١٠٠.

ويروي السفاريني أن الحافظ البيهقي قال: «... السميع: من له سمع يدرك به المسموعات، والبصير: من له بصر يدرك به المرئيات، ولكل منهما في حق الباري صفة قائمة بذاته تعالى...»[1]. ويقول السفاريني: «... ويجب له تعالى البصر، وهو صفة قديمة قائمة بذاته تعالى... ويجب له تعالى السمع... والسمع صفة قديمة تتعلق بالمسموعات، وإثبات هاتين الصفتين أعني: السمع والبصر للدلائل السمعية، وهما صفتان زائدتان على الذات عند أهل السنة، كسائر الصفات لظواهر الآيات والأحاديث، وليس راجعين إلى العلم بالمسموعات والمبصرات...»[2].

من هذه النصوص الثلاثة؛ نستطيع أن نعرف رأي أهل السنة في صفتي السمع والبصر، وهو أنهم يثبتونهما قائمتين بذاته تعالى حقيقة على ما يليق بجلاله، وهما زائدتان على الذات خلافاً للمعتزلة.

ثالثاً: رأي أهل السنة في القرآن:

نظراً إلى أن القرآن من كلام الله، فإني سأبين - إن شاء الله - رأي أهل السنة في الكلام عامة؛ والقرآن خاصة.

يقول الإمام الطحاوي[3] - رحمه الله -: «... وأن القرآن كلام الله منه بدا بلا كيفية قولاً، وأنزله على رسوله وحياً، وصدقه المؤمنين على ذلك حقاً، وأيقنوا أنه كلام الله تعالى حقيقة، ليس بمخلوق ككلام البرية...»[4].

ويقول شارح الطحاوية: «وقد افترق الناس في مسألة الكلام إلى أن قال: وتاسعها أنه تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء، وهو يتكلم به بصوت يسمع، وأن نوع الكلام قديم، وإن لم يكن الصوت المعين قديماً، وهذا هو المأثور عن أئمة الحديث والسلف...»[5].

من هذين النصين نستطيع أن نعرف رأي أهل السنة والجماعة في الكلام عامة، والقرآن خاصة؛ وهو أنهم يرون أن كلام الله قديم النوع، حادث الآحاد، وأنه تعالى يتكلم متى شاء وكيف شاء؛ أما القرآن، فإنه كلام الله منزل غير مخلوق.

---

(١) (٢) لوائح الأنوار البهية جـ ١ ص ١٢٢.

(٣) هو أبوجعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة بن عبد الملك بن سلمة بن سليم بن جواب الأزدي الطحاوي، نسبة إلى قرية في صعيد مصر الإمام المحدث الفقيه الحافظ، ولد سنة ٢٣٩ هـ، وتوفي سنة ٣٢١ هـ بمصر. قال فيه الذهبي: الفقيه المحدث الحافظ أحد الأعلام، وكان ثقة ثبتاً فقيهاً عاقلاً.
له مؤلفات، منها: العقيدة الطحاوية، وكتاب مشكل الآثار، وأحكام القرآن، والمختصر.
انظر شرح الطحاوية ص ٩ - ١١.

(٤) شرح الطحاوية ص ١٧٩.

(٥) شرح الطحاوية ص ١٨٠.

المبحث الثالث
رأي المعتزلة في الرؤية وبعض مسائل التشبيه والتجسيم مع المناقشة وبيان رأي أهل السنّة

تمهيد:

والكلام على هذا المبحث كما يلي: -

المطلب الأول : رأي المعتزلة في الرؤية ومناقشتهم، مع بيان رأي أهل السنة في الرؤية.

المطلب الثاني : رأي المعتزلة في بعض مسائل التشبيه والتجسيم مع المناقشة وبيان رأي أهل السنة.

* * *

المطلب الأول
رأي المعتزلة في الرؤية مع المناقشة وبيان رأي أهل السنّة في الرؤية

تمهيد:

والكلام على هذا المطلب، كما يلي: -

الفرع الأول : رأي المعتزلة في الرؤية.

الفرع الثاني : عرض ما تيسر من شبهات المعتزلة في الرؤية ومناقشتها.

الفرع الثالث : موقف المعتزلة من النصوص المثبتة للرؤية ومناقشتهم.

الفرع الرابع : رأي أهل السنة والجماعة في مسألة الرؤية.

* * *

الفرع الأول: رأي المعتزلة في الرؤية:

لمعرفة رأي المعتزلة في الرؤية لا بد أن نسوق شيئاً من أقوالهم أو أقوال من نقل عنهم، فنقول وبالله التوفيق.

يقول القاضي عبد الجبار: «فأما أهل العدل بأسرهم، والزيدية، والخوارج، وأكثر المرجئة، فإنهم قالوا: لا يجوز أن يرى الله تعالى بالبصر، ولا يدرك به على وجه لا لحجاب ومانع، ولكن لأن ذلك يستحيل»(١).

ويقول في موضع آخر: «ومما يجب نفيه عن الله تعالى الرؤية»(٢).

ويقول أبو موسى المردار(٣) ـ وهو من شيوخهم ـ: «من ذهب إلى أن الله تعالى يرى بالأبصار بلا كيف، فهو كافر، وكذلك الشاك في كفره، والشاك في الشاك في كفره إلى ما لا نهاية، لأنه شبه الله بخلقه». والتشبيه عنده كفر(٤).

ويقول أحمد بن(٥) أبي داود ـ عندما أتي بأحمد بن حنبل للأمتحان أمام المعتصم يقول: (يا أمير المؤمنين هذا يزعم أن الله تعالى يرى في الآخرة والعين لا تقع إلا على محدود. . . »(٦).

من هذه الأقوال يظهر لنا أن المعتزلة ينفون رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة. وقد تمسكوا في قولهم هذا بشبهات منها ما يلي:

الفرع الثاني: شبهات المعتزلة التي تمسكوا بها في نفي الرؤية ومناقشتها:

لقد تمسك المعتزبة في قولهم بنفي الرؤية بشبهات نقلية وعقلية منها ما يلي:

الشبهة الأولى:

قال تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾(٧).

وجه الدلالة:

يقول القاضي ـ بعد أن أورد هذه الآية ـ «ووجه دلالة الآية: هو ما قد ثبت من أن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية، وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر،

---

(١) المغني جـ ٤ ص ١٣٩.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٢.

(٣) انظر فرقة المردارية ص ٦٦ من الرسالة.

(٤) الانتصار للخياط ص ٥٤، ٥٥.

(٥) سبقت ترجمته.

(٦) مناقب الإمام ابن حنبل ص ٣٩١.

(٧) الأنعام آية ١٠٣.

ونجد في ذلك تمدحاً راجعاً إلى ذاته وما كان من نفيه تمدحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً والنقائص غير جائزة على الله تعالى في حال من الأحوال»[1].

المناقشة: إن استدلال المعتزلة بهذه الآية على نفي الرؤية باطل من وجوه منها:

أولاً: أن الله تعالى إنما نفى الإدراك، والإدراك في اللغة معنى زائد على النظر والرؤية، وهو بمعنى الإحاطة، وليس هذا المعنى في النظر، فالإدراك منفي عن الله تعالى على كل حال في الدنيا والآخرة، فلا شيء يحيط به، والدليل على أن الإدراك معنى زائد قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلۡجَمۡعَانِ قَالَ أَصۡحَٰبُ مُوسَىٰٓ إِنَّا لَمُدۡرَكُونَ ۞ قَالَ كَلَّآۖ إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهۡدِينِ﴾[2] فقد فرق الله تعالى بين الإدراك والرؤية فرقاً جلياً: حيث أثبت الرؤية بقوله: ﴿فَلَمَّا تَرَٰٓءَا ٱلۡجَمۡعَانِ﴾ وأخبر أنه رأى بعضهم بعضاً، فصحت منهم الرؤية، ونفي الإدراك بقول موسى عليه السلام لهم ﴿كَلَّآۖ إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهۡدِينِ﴾، فأخبر تعالى أنه رأى أصحاب فرعون بني إسرائيل ولم يدركوهم، ولا شك في أن ما نفاه الله تعالى: هو غير ما أثبته: فالإدراك غير الرؤية[3]. وإذا كان الإدراك غير الرؤية فلا دلالة في الآية على نفي الرؤية لأن المنفي إنما هو الإدراك ولا مانع من كون الشيء مرئياً وليس مدركاً كما في هذه الآيات التي تحكي قصة فرعون وموسى. والله أعلم.

ثانياً: الآية حجة عليكم أيها النفاة وليست لكم وذلك لأن الإدراك إما أن يراد به مطلق الرؤية، أو الرؤية المقيدة بالإحاطة والأول باطل، لأنه ليس كل من رأى شيئاً يقال أنه أدركه كما لا يقال أنه أحاط به، وقد سُئِل ابن عباس رضي الله عنه عن ذلك فقال: ألست ترى السماء؟ قال: بلى. قال: أكلها ترى؟ قال: لا. فدل قول ابن عباس على أن مطلق الرؤية لا يتضمن الإدراك.

ومما يؤيد قول ابن عباس أن الرائي يرى جوانب الجيش أو الجبل أو المدينة ولا يقال أنه أدركها، وإنما يقال أدركها إذا أحاط بها رؤية.

وإذا بطل أن يكون المراد بالإدراك مطلق الرؤية لم يبق إلا أن يكون المراد به الرؤية المقيدة بالإحاطة، والرؤية المقيدة بالإحاطة مما يجب نفيه عن الله تعالى فإنه لا يحاط به رؤية كما لا يحاط به علماً. ولا يلزم من نفي إحاطة الرؤية والعلم، نفي العلم والرؤية، بل يكون دليلاً على أنه يُرى ولا يُحاط به، كما يُعلم ولا يُحاط به، فإن تخصيص الإحاطة بالنفي، يقتضي أن الرؤية ليست بمنفيه، لأن تخصيص الأكبر بالنفي يقتضي أن الأصغر

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٣.

(٢) سورة الشعراء: آية ٦١.

(٣) الفصل جـ٣ ص ٣ ـ ٤ (بتصرف).

ثابت كما لو قلت ليس عندي مائة درهم فإنه لا ينافي وجود ما هو أقل من المائة، بل يكون دليلاً على وجودها.

ومما يؤكد دلالة الآية على الرؤية أن الله تعالى ذكرها يمدح بها نفسه ومعلوم أن كون الشيء لا يرى ليس صفة مدح، لأن النفي المحض لا يكون مدحاً، وإنما يمدح الرب تعالى بالنفي إذا تضمن أمراً ثبوتياً: كمدحه بنفي السنة والنوم المتضمن كمال القيومية... ولهذا لم يتمدح تعالى بعدم محض لم يتضمن أمراً ثبوتياً. لأن المعدوم يشارك الموصوف في ذلك العدم، ولا يوصف الكامل بأمر يشترك هو والمعدوم فيه. فدل هذا على أن الآية تتضمن أمر ثبوتياً، وهو أنه تعالى يرى، ولا يدرك ولا يحاط به لكماله وعظمته[1].

وبذلك يبطل إستدلال المعتزلة بهذه الآية والله أعلم.

الشبهة الثانية:

يقول القاضي: «وقد استدل شيوخنا رحمهم الله تعالى على أنه تعالى لا يرى بالأبصار بقوله تعالى في قصة موسى عليه السلام: ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَ... **الآية**﴾[2] وإجابته إياه بقوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِي...﴾[3] فنفى أن يراه، وأكد ذلك بأن علقه باستقرار الجبل، ثم جعله دكاً، فنبه بذلك على أن رؤيته لا تقع لتعليقه إياها بأمر وجد ضده على طريق التبعيد المشهور في مذاهب العرب وهو أنهم يؤكدون الشيء بما يعلم أنه لا يقع على جهة الشرط، لكن على جهة التبعيد كما يقول قائلهم... إذا شاب الغراب أتيت أهلي وصار القار كاللبن الحليب. وكما قال تعالى: ﴿وَلَا يَدۡخُلُونَ ٱلۡجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلۡجَمَلُ فِي سَمِّ ٱلۡخِيَاطِ... **الآية**﴾[4] ... فكذلك قوله تعالى: ﴿فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِي... **الآية**﴾[5] ثم جعله الجبل دكا، بين به انتفاء الاستقرار، دليل على أن الرؤية لا تقع على وجه»[6].

---

(١) انظر شرح للطحاوية ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩.
ومنهاج السنة، جـ ٢ ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣ ـ ٢٤٤ ـ ٢٤٥.
(٢) سورة الأعراف: آية ١٤٣.
(٣) سورة الأعراف: آية ١٤٣.
(٤) سورةالأعراف: آية ٤٠.
(٥) سورة الأعراف: آية ١٤٣.
(٦) المغني للقاضي عبد الجبار ص ١٦٢ جـ ٤.

المناقشة:

والجواب على هذه الشبهة هو أن يقال لهم: إن إستدلالكم بهذه الآية على نفي الرؤية باطل، فإنه لا دلالة فيها على ما تزعمون بل هي دليل عليكم وبيان ذلك من وجوه منها:

الأول: أنه لا يظن بكليم الله ورسوله الكريم وأعلم الناس بربه في وقته. أن يسأل ما لا يجوز عليه، بل هو من أعظم المحال.

الثاني: أن الله لم ينكر عليه سؤاله، ولما سأل نوح ربه نجاة ابنه أنكر سؤاله، وقال: ﴿ . . . إِنِّيٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ ﴾(1).

الثالث: أنه تعالى: قال: ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾، ولم يقل إني لا أرى، أو لا تجوز رؤيتي، أو لست بمرأي. والفرق بين الجوابين ظاهر. ألا ترى أن من كان في كمه حجر فظنه رجل طعاماً: فقال أطعمنيه، فالجواب الصحيح: أنه لا يؤكل، أما إذا كان طعاماً صح أن يقال: إنك لن تأكله. وهذا يدل على أنه سبحانه مرئي، ولكن موسى لا تحتمل قواه رؤيته في هذه الدار؛ لضعف قوى البشر فيها عن رؤيته تعالى. يوضحه.

الوجه الرابع: وهو قوله: ﴿ وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِي ﴾(2). فأعلمه أن الجبل مع قوته وصلابته لا يثبت للتجلي في هذه الدار، فكيف بالبشر الذي خلق من ضعف؟!.

الخامس: أن الله سبحانه وتعالى قادر على أن يجعل الجبل مستقراً، وذلك ممكن، وقد علق به الرؤية، ولو كانت محالاً لكان نظير أن يقول: إن استقر الجبل فسوف آكل وأشرب وأنام. والكل عندكم سواء.

السادس: قوله تعالى: ﴿ . . . فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا . . . الآية ﴾(3) فإذا جاز أن يتجلى للجبل، الذي هو جماد لا ثواب له ولا عقاب، فكيف يمتنع أن يتجلى لرسوله وأوليائه في دار كرامته؟ ولكن الله تعالى أعلم موسى أن الجبل إذا لم يثبت لرؤيته في هذه الدار، فالبشر أضعف.

السابع: أن الله كلم موسى وناداه وناجاه، ومن جاز عليه التكلم والتكليم وأن يسمع مخاطبة كلامه بغير واسطة ـ فرؤيته أولى بالجواز. ولهذا لا يتم إنكار رؤيته إلا بإنكار

---

(1) سورة هود: آية ٤٦.

(2) سورة الأعراف: آية ١٤٣.

(3) سورة الأعراف: آية ١٤٣.

كلامه، وقد جمعوا بينهما. وأما دعواهم تأبيد النفي بـ «لن» وأن ذلك يدل على نفي الرؤية في الآخرة ففاسد، فإنها لو قيدت بالتأبيد لم تدل على دوام النفي في الآخرة، فكيف إذا أطلقت؟! قال تعالى: ﴿ وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا . . . ﴾[1] مع قوله: ﴿ وَنَادَوْا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ ﴾[2] ولأنها لو كانت للتأبيد المطلق لما جاز تحديد الفعل بعدها وقد جاء ذلك، قال تعالى: ﴿ فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِي أَبِي . . . ﴾ الآية[3]. فثبت أن «لن» لا تقتضي النفي المؤبد.

قال جمال الدين بن مالك: «ومن رأى النفي بلن مؤبداً فقوله أردد وسواه فاعضدا»[4] وإذا كانت الآية دليلاً عليهم لم يبق لهم إستدلال بها والله أعلم.

الشبهة الثالثة:

قال تعالى: ﴿ يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ . . . ﴾[5].

وجه الدلالة:

يقول القاضي عبد الجبار (الآية تدل على نفي الرؤية عن الله تعالى لأنه عظّم من قوم موسى هذه المسألة وأكبرها وجعلها لعظمها مثلاً في تكذيب القوم بالنبي ﷺ في المعجز، واقتراحهم عليه في المعجز ما أقترحوا، وتركهم الإيمان به مع ما قد ظهر عليه من القرآن وسائر المعجزات، وبين أنهم عند هذا السؤال أخذتهم الصاعقة. وبين أنهم ظلموا فيما سألوا؛ لأن مسألتهم وإن لم يكن ظلماً للغير فهي ظلماً لأنفسهم وكل ذلك يبين ما قلناه»[6].

المناقشة:

يقال لهم: هذه الآية لا تدل على نفي الرؤية وذلك لأن الإنكار في الآية على بني إسرائيل في سؤالهم الرؤية واستعظام هذا السؤال: ليس لأن الرؤية مستحيلة، وإنما لأن السؤال ورد على سبيل التعنت والعناد، كما أن السؤال الذي وجهه أهل الكتاب لمحمد ﷺ في أن ينّزل عليهم كتاباً من السماء ورد على سبيل العناد لا لأن إنزال الكتاب

---

(١) سورة البقرة: آية ٩٥.
(٢) سورة الزخرف: آية ٧٧.
(٣) سورة يوسف: آية ٨٠.
(٤) شرح الطحاوية، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧ ـ ٢٠٨ (بتصرف).
(٥) سورة النساء: آية ١٥٣.
(٦) متشابه القرآن، جـ ١، ص ٢١٠.

مستحيل، وذلك لأن الدلائل الدالة على صدق موسى ومحمد عليهما السلام قد تمت فكان طلب الدلائل الزائدة تعنتاً والتعنت يستوجب الإنكار والتعنيف.

ومما يدل على أن الإنكار ليس لإستحالة الرؤية: أن الله تعالى استعظم طلب إنزال الملائكة في قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا لَوْلَآ أُنزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ نَرَىٰ رَبَّنَا لَقَدِ ٱسْتَكْبَرُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ ... الآية ﴾(١) ولا نزاع في جواز نزول الملائكة إلا أنهم لما طلبوه على سبيل العناد استعظم الله ذلك وأنكره عليهم فكذلك في سؤال الرؤية(٢).

إضافة إلى ما ذكرنا من أنهم طلبوا الرؤية على سبيل التعنت. فإن الرؤية لا تكون إلا في الآخرة(٣).

فجمعوا في سؤالهم هذا تعنتاً وطلب شيء في غير وقته فلأجل ذلك أنكر الله عليهم واستعظم هذا السؤال منهم.

فدل هذا على أن ا لإنكار لا لأن الرؤية مستحيلة.

وبذلك يتبين بطلان إستدلالهم بالآية والله أعلم.

الفرع الثالث:

موقف المعتزلة من النصوص المثبتة للرؤية ومناقشتهم.

ذكرنا رأي المعتزلة في الرؤية وشبهاتهم ومناقشتها والآن لنعرف ما هو موقفهم من النصوص المثبتة للرؤية.

لقد بذل المعتزلة جهدهم للتخلص من دلالة الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المثبتة للرؤية.

أما الآيات: فلم يجرؤ على تكذيبها وإنما اعتبروها مجازاً وأولوها ـ فمثلاً قوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾(٤) أولو ـ كلمة (إلى) بمعنى نعم ـ و (ناظره) ـ بمعنى منتظرة. فيكون معنى الآية ـ وجوه يومئذ ناضرة نعم ربها منتظرة ـ فالنظر في الآية بمعنى الإنتظار وليس نظر الرؤية(٥).

(١) سورةالفرقان: آية ٢١.

(٢) انظر التمهيد ص ٢٧٣، الأربعين ص ٢١٥، القرطبي جـ ٦ ص ٦، التفسير الكبير للرازي جـ ٣ ص ٨٥.

(٣) التفسير الكبير للرازي جـ ٣ ص ٨٥.

(٤) سورة القيامة: آية ٢٢.

(٥) المحيط بالتكليف، ص ٢١٤.

يقول أبو علي الجبائي: (إن كلمة (إلى) في هذه الآية ليست حرف جر بل اسم معناه نعم فهو مشتق من الآلاء...)[1].

ويقول القاضي: (**فإن قيل**: النظر المذكور في الآية إذا لم يفد الرؤية فما تأويل الآية؟ **قيل له**: قد قيل أن النظر المذكور ههنا بمعنى الانتظار[2]... «وأولها بعضهم بأن المعنى وجوه يومئذ ناضرة لثواب ربها منتظرة»[3].

كذلك أولوا قوله تعالى: ﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾[4]. أولوا الزيادة ـ بما يزيد على الثواب وهو التفضل.

يقول ـ الزمخشري في تأويل هذه الآية ـ (الحسنى: المثوبة الحسنى، وزيادة ما يزيد على المثوبة وهو التفضل ويدل عليه قوله تعالى ﴿وَيَزِيدُهُم مِّن فَضْلِهِۦ﴾[5][6]ـ ومثل هاتين الآيتين تتبعوا جميع الآيات المثبتة للرؤية فأولوها ـ وبذلك تخلصوا من دلالة القران على الرؤية.

هذا بالنسبة للآيات القرآنية.

أما الأحاديث النبوية فقالوا:

إنها أحاديث آحاد وأحاديث الآحاد لا تؤخذ منها عقيدة بل وطعنوا في صحة أسانيدها ورواتها.

يقول القاضي ـ بعد سياقه بعض الأحاديث المثبتة للرؤية ـ ... إن جميع ما رووه وذكروه أخبار آحدا، ولا يجوز قبول ذلك فيما طريقه العلم لأن كل واحد من المخبرين يجوز عليه الغلط... وإنما يعمل بأخبار الآحاد في فروع الدين، وما يصح أن يتبع العمل به غالب الظن، فأما ما عداه فإن قبوله فيه لا يصح، ولذلك لا يرجع إليه في معرفة التوحيد والعدل وسائر أصول الدين وذلك يبطل تعلقهم بهذه الأخبار ولو كانت صحيحة السند سليمة من الطعن في الرواة، فكيف وقد طعن أهل العلم في رواتها، وذكروا من حالهم ما يمنع من الرجوع إلى خبرهم؟!»[7].

---

(١) ابن حزم ص ٤ جـ ٣.
(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٢٤٥.
(٣) المرجع السابق نفس الصفحة.
(٤) سورة يونس: آية ٢٦.
(٥) سورة النساء: آية ١٧٣.
(٦) الكشاف، جـ ٢ ص ٢٣٣.
(٧) المغني، جـ ٤ ص ٢٢٥.

مناقشة المعتزلة في تأويلهم للآيات القرآنية وردهم للأحاديث النبوية المثبتة للرؤية:

أولاً: الآيات القرآنية:

ذكرنا آنفاً أن المعتزلة أولوا جميع الآيات القرآنية الدالة على الرؤية. ولم يعتبروا شيئاً منها يدل دلالة حقيقية على الرؤية وأتينا بمثالين من الآيات التي أولوها.

الأول: قوله تعالى: ﴿ وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴾[1].

أولوها ـ بأن المعنى ـ وجوه يومئذ ناضرة نعم ربها ـ منتظرة ـ ونقول هذا التأويل باطل لما يلي:

أ ـ أن الله تعالى أخبر أن تلك الوجوه قد حصلت لها النضرة وهي النعمة، فإذا حصلت لها النعمة فبعيد أن ينتظر ما قد حصل لها وإنما ينتظر ما لم يقع بعد.

ب ـ تواتر الأخبار عن النبي ﷺ ببيان أن المراد بالنظر هو الرؤية لا ما تأوله المتأولون[2].

جـ ـ أن النظر في الآية لا يخرج عن أربعة معاني: إما أن يكون بمعنى الانتظار وهذا لا يجوز لأن الانتظار معه تنغيص وتكدير والآخرة لا يكون فيها ذلك لأن الجنة دار نعيم وليست دار تنغيص وتكدير.

أو يكون بمعنى نظر الاعتبار: وهذا مردود لأن الآخرة ليست بدار اعتبار بل دار ثواب أو عقاب.

أو يكون بمعنى نظر القلب: وهذا مردود لأن الله ذكر النظر مع الوجه وإذا بطلت هذه المعاني الثلاثة لم يبق إلا نظر الرؤية[3].

وأيضاً فإن حمل الكلام على ظاهره الذي وضع له في اللغة لا يجوز تعديه إلا بنص أو إجماع ولم يرد ما يصرفه عن هذا الظاهر فيتعين ـ ومما يؤيد أن المراد بالنظر في الآية ـ نظر الرؤية ـ أن الله أضافه إلى محله: وهو الوجه وعداه بـ (إلى) ـ الصريحة في نظر العين وأخلى الكلام من قرينة تدل على خلافه.

كل هذا يدل على أن المراد النظر الحقيقي وهو نظر العين[4].

وأما تأويل بعضهم الآية ﴿ وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾ بأن المعنى لثواب ربها منتظرة فهذا التأويل أيضاً باطل لما بيناه من أن النظر في الآية نظر الرؤية وليس نظر الانتظار.

---

(١) سورة القيامة: آية ٢٢.

(٢) انظر شرح الطحاوية ص ٢٠٩.

(٣) الإبانة ص ١٣ بتصرف.

(٤) شرح الطحاوية ص ٢٠٥.

الثاني: قوله تعالى: ﴿ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ ﴾[1].

أول المعتزلة ـ الزيادة ـ في الآية بما يزيد على الثواب وهو التفضل.

ونقول هذا التأويل باطل ـ لأن (الحسنى) في الآية: هي الجنة والزيادة هي النظر إلى وجهه الكريم.

فسرها بذلك الرسول ﷺ والصحابة من بعده[2].

روى مسلم في صحيحه عن صهيب قال: قرأ رسول الله ﷺ: ﴿ للذين أحسنوا الحسنى وزيادة ﴾ فقال إذا دخل أهل الجنة، الجنة وأهل النار النار، نادى مناد: يا أهل الجنة، إن لكم عند الله موعدا يزيد إن ينجزكموه، فيقولون: ما هو؟ ألم يثقّل موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار؟ فيكشف الحجاب، فينظروا إليه، فما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه، وهي الزيادة»[3].

وكذلك فسرها الصحابة رضي الله عنهم: روي ابن جرير ذلك عن جماعة منهم أبو بكر الصديق رضي الله عنه وحذيفة، وأبو موسى الأشعري، وابن عباس، رضي الله عنهم[4].

وبإجمال فإن كل ما سلكه المعتزلة تجاه الآيات القرآنية من تأويل إنما هو تعسف وصرف للأدلة عن مدلولاتها لتصح لهم هذه العقيدة الباطلة وهي نفي الرؤية، وقد سبق أن أبطلنا شبهاتهم التي يتمسكون بها في نفي الرؤية، وأبطلنا تأويلهم للنصوص المثبتة لها، وهذا يدل دلالة صريحة على ثبوت الرؤية، ويبطل كل تأويل يوجه إليها. والله أعلم.

ثانياً: الأحاديث النبوية:

ذكرنا عند بيان موقف المعتزلة من النصوص المثبتة للرؤية أن المعتـزلة ردوا الأحاديث النبوية المثبتة للرؤية بحجة أنها أحاديث آحاد لا تؤخذ منها العقيدة.

كما طعنوا في صحة أسانيدها ورواتها.

ونقول: أما قولكم أن أحاديث الرؤية آحاداً، فإنه مردود؛ إذ أن الأحاديث الدالة على

---

(1) سورة يونس: آية ٢٦.

(2) شرح الطحاوية ص ٢٠٥ ـ ٢٠٦ بتصرف.

(3) رواه مسلم عن صهيب رضي الله عنه. في كتاب الأيمان باب رؤية الله تعالى في الآخرة (انظر صحيح مسلم جـ ٣ ص ١٧).

(4) شرح الطحاوية ص ٢٠٦.

الرؤية متواترة رواها أصحاب الصحاح والمسانيد والسنن. ورواها من الصحابة نحو ثلاثين صحابياً[1]. يقول شارح الطحاوية (وأما الأحاديث عن النبي ﷺ وأصحابه الدالة على الرؤية فمتواترة، رواها أصحاب الصحاح والمسانيد والسنن»[2].

ومن أمثلة ذلك حديث أبي هريرة (أن ناساً قالوا: يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال ﷺ: هل تضارون في القمر ليلة البدر؟ فقالوا: لا يا رسول الله، فقال ﷺ هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟. قالوا: لا، قال فإنكم ترونه كذلك. . .»[3] الحديث.

فإذا كانت أحاديث الرؤية متواترة وثابتة في الصحاح بطل ما تزعمه المعتزلة. من القول بأنها أحاديث آحاد وأن أسانيدها ليست صحيحة؛ لأن ما كان متواتراً وثابتاً في الصحاح تنتفي عنه هذه الشبهة. والله أعلم.

الفرع الرابع: رأي أهل السنة والجماعة في الرؤية:

ذكرت عند عرضي لرأي المعتزلة في الرؤية أنهم يرون أن الله تعالى لا يرى في الآخرة ثم عرضت ما تيسر من شبههم وناقشتها، وبينت موقفهم من النصوص المثبتة للرؤية وناقشتهم. والآن أبين رأي أهل السنة في الرؤية فأقول وبالله التوفيق.

يروي ابن حزم مذهب أهل السنة في الرؤية فيقول: «. . . وذهب جمهور أهل السنة. . . إلى أن الله تعالى يرى في الآخرة. . .»[4].

ويقول ابن تيمية رحمه الله: «وقد دخل فيما ذكرناه من الأيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله. . . الأيمان بأن المؤمنين يرونه تعالى يوم القيامة عياناً بأبصارهم، كما يرون الشمس صحواً ليس دونها سحاب وكما يرون القمر ليلة البدر لا يضامون في رؤيته، يرونه سبحانه وتعالى وهم في عرصات القيامة ثم يرونه بعد دخول الجنة كما يشاء الله سبحانه وتعالى. . .»[5].

من كلام ابن حزم وابن تيمية يتضح رأي أهل السنة في الرؤية: وهو أن المؤمنين

---

(١) شرح الطحاوية، ص ٢٠٩ ـ ٢١٠.

(٢) شرح الطحاوية، ص ٢٠٩.

(٣) أخرجه الشيخان بطوله ـ انظر /فتح الباري، كتاب التوحيد، باب قوله تعلى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) رقم الحديث ـ ٧٤٣٧ ـ جـ ١٣ ص ٤١٩.
وانظر/ صحيح مسلم، كتاب الأيمان، باب رؤية الله تعالى في الآخرة. جـ ٣ ص ١٧ ـ ١٨.

(٤) الفصل لابن حزم. جـ ٣، ص ٣.

(٥) مجموع الفتاوى، جـ ٣، ص ١٤٤.

يرون ربهم يوم القيامة عياناً كما يرون الشمس والقمر - يرونه تعالى وهم في عرصات القيامة، ثم يرونه بعد دخولهم الجنة. كما يشاء الله سبحانه وتعالى. والله أعلم.

* * *

المطلب الثاني
رأي المعتزلة في بعض مسائل التشبيه والتجسيم
مع المناقشة وبيان رأي أهل السنة

تمهيد:

والكلام على هذا المطلب كما يلي: -

الفرع الأول : رأي المعتزلة في الجسمية بالنسبة لله، ومناقشتهم.

الفرع الثاني : تأويل المعتزلة للاستواء، والمجيء، والوجه، واليد، والعين، والساق، ومناقشتهم.

الفرع الثالث : رأي أهل السنة والجماعة في الجسمية، والاستواء، والمجيء، والوجه، واليد، والعين، والساق.

* * *

الفرع الأول: رأي المعتزلة في الجسمية بالنسبة لله، ومناقشتهم:

قبل بيان رأي المعتزلة في الجسمية؛ لا بد أن نعرف ما هو الجسم عند المعتزلة.

حقيقة الجسم:

عرف القاضي الجسم، فقال: «إعلم أن الجسم هو ما يكون عريضاً عميقاً، ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق؛ إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء، بأن يحصل جزءان في قبالة الناظر، ويسمى طولاً وخطاً، ويحصل جزءان آخران عن يمينه ويساره منضمان إليهما، فيحصل العرض، ويسمى سطحاً أو صفحة، ثم يحصل فوقها أربعة أجزاء مثلها، فيحصل العمق، وتسمى الثمانية أجزاء المركبة على هذا الوجه جسماً»(١). إذاً فالجسم عند المعتزلة هو ما له طول وعرض وعمق، وقد نفى المعتزلة أن يطلقوا على الله الجسم بهذا المعنى. يقول القاضي: «ومما يجب نفيه عن الله تعالى كونه جسماً»(٢).

---

(١)(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٢١٧.

ويعللون عدم صحة إطلاق لفظ الجسم على الله «أنه تعالى لو كان جسماً، لكان محدثاً، وقد ثبت قدمه، لأن الأجسام كلها يستحيل إنفكاكها من الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون؛ وما لا ينفك عن المحدث يجب حدوثه لا محالة»[1].

المناقشة:

نقول: يا معشر المعتزلة، ما مقصودكم من نفي الجسم عن الله، هل هو التقيد بكتاب الله، وسنة رسوله، فتنفون الجسم لأن النقل ورد بنفيهما، أم تقصدون تنزيه الله عن مشابهة المخلوقات؟!.

إن كان الأول؛ فإنه لم يرد في الكتاب والسنة ما يشير إلى لفظ الجسم بنفي أو إثبات؛ وعلى ذلك يجب عليكم السكوت عما سكت عنه النقل. يقول ابن القيم: «واعلم أن لفظ الجسم لم ينطق به الوحي إثباتاً، فيكون له الإثبات، ولا نفياً، فيكون له النفي»[2].

وإن كان مقصدوكم من نفي الجسم تنزيه الله عن مشابهة المخلوقات، فنحن نوافقكم على أنه يجب تنزيه الله عن مشابهة ما سواه، لكن شريطة التقيد بالكتاب والسنة؛ وبما أنهما لم يردا بنفي الجسم ولا إثباته، فإنه يجب السكوت عما سكتا عنه. والله أعلم.

الفرع الثاني: تأويل المعتزلة للاستواء والمجيء والوجه واليد والعين والساق، ومناقشتهم:

لقد رتب المعتزلة على نفي الجسمية عن الله تعالى نفي كل ما يرونه يتضمنها، وأولوا ما ورد في ذلك من نصوص؛ وذلك كالاستواء والمجيء والوجه واليد والعين والساق. وسنعرض ـ إن شاء الله ـ تأويلهم لها ثم نرد عليهم، فنقول وبالله التوفيق:

أولاً: الاستواء:

ورد في القرآن الكريم آيات تؤكد أن الله تعالى مستو على عرشه، كقوله تعالى: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾[3]. وقد رفض المعتزل هذا المعنى الظاهر الذي تشير إليه الآية؛ لذا أولوا: الاستواء بالاستيلاء والقهر والغلبة.

---

(1) شرح الأصول الخمسة ص ٢١٨.

(2) الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة جـ ١ ص ١١٢، وانظر تلبيس الجهمية جـ ١ ص ٤٧.

(3)سورة طه: آية ٥.

يقول القاضي ـ بعد سياقه الآية ـ: «والاستواء ههنا بمعنى الاستيلاء والقهر والغلبة؛ وذلك مشهور في اللغة. قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق　　من غير سيف أو دم مهراق...»[1]

المناقشة:

إن تأويل المعتزلة للاستواء بالاستيلاء باطل من وجوه، منها:

الأول: أن هذا التأويل يوجب أن يكون تعالى لم يكن مستولياً على العرش قبل استوائه عليه؛ وهذا باطل، فما يؤدي إليه مثله.

الثاني: أن هذا التأويل لو كان صحيحاً، لما كان العرش أولى بالاستيلاء من سائر المخلوقات، ولجاز لنا أن نقول: الرحمن على الأرض استوى؛ لأنه تعالى مستول عليها، وعلى كل ما خلق، وهذا لا يقبله أحد؛ فدل على بطلانه[2].

الثالث: وأما استشهادكم بقول الشاعر: «قد استوى بشر على العراق...».

فنقول: البيت محرف، ولو لم يكن محرفاً، فإنه دليل عليكم لا لكم.

يقول ابن القيم ـ في جملة رده على من فسر الاستواء بالاستيلاء ـ: «إن هذا البيت محرف، وإنما هو هكذا: بشر قد استولى على العراق... ثم قال: ولو صح هذا البيت، وصح أنه غير محرف؛ لم يكن فيه حجة؛ بل هو حجة عليهم، وهو على حقيقة الاستواء، فإن بشراً هذا كان أخا عبد الملك بن مروان، وكان أميراً على العراق، فاستوى على سريرها، كما هي عادة الملوك ونوابهم أن يجلسوا فوق سرير الملك مستوين عليه، وهذا هو المطابق لمعنى هذه اللفظة في اللغة، كقوله تعالى: ﴿لِتَسْتَوُۥا عَلَىٰ ظُهُورِهِۦ... الآية﴾[3]. وقوله تعالى: ﴿... وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[4]...»[5].

وأيضاً، فإنه لو كان استوى في البيت بمعنى استولى كان المفروض أن يقال: استوى عبد الملك لا بشر؛ لأنه هو الذي له الملك، وإنما بشر أخوه والٍ عنه[6]. فدل ما

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ١٢٦.

(٢) أصول الدين ص ١١٢، والفصل لابن حزم جـ ٢ ص ١٢٣، بتصرف.

(٣) سورة الزخرف: آية ١٣.

(٤) سورة هود: آية ٤٤.

(٥) مختصر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٣٦، ١٣٧.

(٦) انظر مختصر الصواعق جـ ٢ ص ١٣٨.

ذكرنا على بطلان تأويل المعتزلة للاستواء بالاستيلاء. والله أعلم.

ثانياً: المجيء:

كذلك ورد في القرآن الكريم آيات تدل على المجيء لله تعالى، كقوله تعالى: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾(1). وقد رفض المعتزلة ما تدل عليه الآية من المجيء؛ لذا أولوها، فقالوا: «وجاء أمر ربك...».

يقول القاضي: «الآية لا تدل على صحة ما يتعلق به المشبهة في أنه تعالى كالواحد منا... يجيء ويذهب، ولو كان كذلك، لكان محدثاً... والمراد بالآية: وجاء أمر ربك»(2).

المناقشة:

إن نفي المعتزلة المجيء، وتأويلهم للآية الدالة على ذلك باطل، ويدل على بطلان هذا التأويل ما يلي:-

أ - إن في سياق الآية ما يبطله، وهو عطف مجيء الملك على مجيء الرب تعالى؛ مما يدل على تغاير المجيئين، وأن مجيئه تعالى حقيقة، كما أن مجيء الملك حقيقة؛ بل إن مجيئه تعالى أولى بأن يكون حقيقة من مجيء الملك.

ب - إطراد نسبة المجيء إليه تعالى دليل على الحقيقة، وقد صرحتم بأن من علامات الحقيقة الإطراد، فكيف كان هذا المطرد مجازاً؟!

جـ - إن إضمار ما لا يدل اللفظ عليه أو ادعاء حذف ما لا دليل عليه، يرفع الوثوق بالخطاب، ويفتح الباب لكل مبطل في ادعاء إضمار ما يصحح باطله.

د - إن صحة اللفظ واستقامة التركيب لا تتوقف على هذا المحذوف؛ بل الكلام مستقيم بدونه، فإضماره خلاف الأصل، فلا يجوز(3).

ثالثاً: مسألة الوجه:

لقد وردت آيات قرآنية تشير إلى أن للّه تعالى وجهاً مثل قوله تعالى: ﴿ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴾(4). وقوله تعالى: ﴿... كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾(5). وقد رفض المعتزلة أن يكون للّه وجه هو جزء منه؛ لذا أولوا الوجه الوارد

(1) سورة الفجر: آية 22.

(2) متشابه القرآن جـ 2 ص 689، وشرح الأصول الخمسة ص 229، 230.

(3) الصواعق المرسلة ص 106، 107، بتصرف.

(4) سورة الرحمٰن: آية 27.

(5) سورة القصص: آية 88.

في الآيتين، فقالوا: إن المراد بالوجه؛ هو الذات. يقول القاضي عبد الجبار: «المراد بالوجه في قوله تعالى: ﴿... كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾[1] أي: ذاته، والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة، يقال: وجه هذا الثوب جيد، أي: ذاته جيدة...»[2].

وقال بعضهم: إن كلمة «الوجه» في الآية زائدة، والتقدير، ويبقى ربك[3].

وذهب البعض الآخر منهم إلى أن: وجه الله تعالى هو قبلته أو ثوابه أو جزاؤه[4].

المناقشة:

أولاً: يقال لهم: إن تأويلكم الوجه بهذه التأويلات حمل للحقيقة على المجاز، والمجاز لا يمتنع نفيه؛ فعلى هذا لا يمتنع أن يقال: ليس لله وجه، ولا حقيقة لوجهه، وهذا تكذيب صريح لما أخبر الله به عن نفسه، وأخبر به رسوله ـ ﷺ ـ، وما يؤدي إلى هذا، فإنه لا شك في بطلانه[5].

ثانياً: يلزم من حملكم وجه الله على المجاز أن يكون سمع الله وبصره وقدرته وحياته وسائر صفاته؛ مجازاً، لا حقيقة؛ وهذا باطل، فما يؤدي إليه مثله[6].

ثالثاً: يقال لهم: إن تأويلكم الوجه بمعنى الذات لم يعرف في لغة من لغات الأمم، وغاية ما تمسكتم به أن قلتم: وجه الرب بمعنى ذاته، لأنه اشتهر في اللغة أن الوجه بمعنى الذات، ونقول: أما قولكم أنه اشتهر في اللغة أن الوجه بمعنى الذات، فهذا مردود، فإن الوجه في اللغة هو مستقبل كل شيء وليس ذاته[7]. ثم هو بحسب المضاف إليه، فإن كان جماداً محسوساً؛ فهو أحد جانبيه، وإن كان معنوياً كالنهار فوجهه أوله.

يقول ابن عباس: «وجه النهار أوله». وإن أضيف إلى من ليس كمثله شيء كان وجهه كذلك[8] لا يماثله شيء. فلا يلزمنا تشبيه كما تدعون؛ لأنا لم نقل إن وجهه تعالى يماثل شيئا، ولا يلزمنا تعطيل كما لزمكم عندما أولتم الوجه بمعنى الذات.

(١) سورة القصص: آية ٨٨.
(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٧.
(٣) الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٧٤.
(٤) المقالات جـ ٢ ص ٦٥، ٢١٨، والصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٧٤.
(٥)(٦) الصواعق جـ ٢ ص ١٧٥.
(٧) المعجم العربي الحديث ـ لاروس ص ١٢٧٦.
(٨) انظر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٧٥، ١٧٦.

رابعاً: أما زعم من زعم أن الوجه صلة والتقدير ويبقى ربك؛ فجوابه: أن يقال هذا كذب على الله، وعلى رسوله -ﷺ-، وعلى اللغة، فإن هذه الكلمة ليست مما عهد زيادتها، ولو قيل: إنها زائدة؛ لساغ لمعطل آخر أن يدعي الزيادة في قوله: أعوذ بعزة الله وقدرته، ويكون التقدير: أعوذ بالله، ويدعي معطل ثالث: الزيادة في سمع الله وبصره وقدرته وعلمه، وغير ذلك مما يريد نفيه(1).

ومعلوم بطلان هذا، فما يؤدي إليه مثله.

خامساً: أما تأويل بعضكم الوجه بمعنى الثواب؛ فإنه من أبطل الباطل؛ إذ أن اللغة لا تحتمل ذلك، ولم يعرف أن الجزاء يسمى وجهاً للمجازي، ثم إن الثواب مخلوق، فقد صح عن النبي - ﷺ - أنه استعاذ بوجه الله. عن جابر بن عبدالله - رضي الله عنه - قال: «لما نزلت هذه الآية: ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ... **الآية**﴾(2) قال النبي - ﷺ - : «أعوذ بوجهك. فقال: ﴿**أو من تحت أرجلكم**﴾ فقالﷺ: أعوذ بوجهك... الحديث»(3). ولا يظن برسول الله - ﷺ - أن يستعيذ بمخلوق(4).

سادساً: أن الوجه ورد مضافاً إلى الذات في جميع موارده، والمضاف إلى الرب نوعان:

الأول: أعيان قائمة بنفسها كبيت الله.

الثاني: صفات لا تقوم بنفسها كعلم الله وحياته وقدرته وعزته وسائر صفاته، فهذه إذا وردت مضافة إليه تعالى؛ فهي إضافة صفة إلى الموصوف بها.

إذا عرف ذلك؛ فوجهه الكريم إذا أضيف إليه وجب أن تكون إضافته إليه إضافة وصف لا إضافة خلق(5).

سابعاً: إن تفسير وجه الله بقبلة الله، وإن قاله بعض السلف، فإنما قالوه في موضع واحد، وهو قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ... **الآية**﴾(6). ولو فرض صحته هنا: فإنه لا يصح في سائر المواضع. إضافة إلى ذلك: أنه لا يتعين

---

(1) انظر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٧٥.

(2) سورة الأنعام: آية ٦٥.

(3) أخرجه البخاري برقم ٧٤٠٦ في كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿**كل شيء هالك إلا وجهه... الآية**﴾. انظر فتح الباري جـ ١٣ ص ٣٨٨.

(4) الصواعق جـ ٢ ص ١٧٦، ١٧٧.

(5) الصواعق جـ ٢ ص ١٧٩، ١٨٠، بتصرف.

(6) سورة البقرة: آية ١١٥.

حمله على القبلة والجهة في قوله تعالى: ﴿ ... فثم وجه الله... ﴾ ولا يمتنع حمله على وجه الرب حقيقة. وأيضاً: فإنه لا يعرف في اللغة الوجه بمعنى القبلة؛ بل للقبلة اسم يخصها، والوجه اسم يخصه، فلا يدخل أحدهما في الآخر، ولا يستعار اسمه له.

ثم أنه لو كان المراد بوجه الله قبلة الله، لكان قد أضاف إلى نفسه القبل كلها[1]. وهو باطل فما يؤدي إليه مثله.

رابعاً: اليد:

ورد في القرآن الكريم آيات تدل على أن للّه يداً، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ ٱللَّهَ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ... **الآية**﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿ قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ... **الآية**﴾[3]. وقوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ... **الآية**﴾[4].

وقد رفض المعتزلة ما تدل عليه الآيات من إثبات اليد للّه تعالى؛ لذلك أولوها بالقدرة أو القوة أو النعمة[5].

يقول القاضي: «إن اليد في قوله تعالى: ﴿... **لما خلقت بيدي**...﴾ بمعنى القوة؛ وذلك ظاهر في اللغة، يقال: ما لي في هذا الأمر «يد» أي: قوة...»[6].

ويقول في موضع آخر: «إن اليد في قوله تعالى: ﴿... **بل يداه مبسوطتان**...﴾ بمعنى النعمة...»[7].

المناقشة:

إن تأويل المعتزلة لليد بالنعمة أو القدرة باطل، وبيان ذلك: أن الله تعالى قال: ﴿... **بيدي**...﴾، وهذا يقتضي إثبات يدين، هما: صفة له، فلو كان المراد القدرة، لوجب أن يكون له تعالى قدرتان، وأنتم تقولون: إن للباري ـ سبحانه وتعالى ـ قدرة واحدة، فكيف يجوز أن تثبتوا له تعالى قدرتين؟!

---

(١) الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٨٠، ١٨١، ١٨٤، بتصرف.
(٢) سورة الفتح: آية ١٠.
(٣) سورة (ص): آية ٧٥.
(٤) سورة المائدة: آية ٦٤.
(٥) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٨، والمقالات جـ١ ص ١٦٥، والتمهيد ص ٢٥٨.
(٦)(٧) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٨.

وأيضاً: فقد أجمع المسلمون على أنه لا يقال: إن للّه تعالى قدرتين، فبطل ما قلتم.

وأما تأويلكم لليد بالنعمة، فإنه يؤدي إلى أن يكون الله تعالى خلق آدم بنعمتين، وهذا لا يجوز، لأن نعم الله على آدم وغيره لا تحصى، ولأنه لا يقال في اللغة: رفعت الشيء بيدي، وهو يعني نعمته.

ومما يدل على فساد تأويلكم: أنه لو كانت اليد المراد بها القدرة أو النعمة لما غفل عن ذلك إبليس أن يقول: وأي فضل لآدم علي يقتضي أن أسجد له، وأنا قد خلقتني بيدك: التي هي قدرتك أو نعمتك، ومعلوم أن الله تعالى فضل آدم عليه بخلقه بيديه: فلا بد أن تكون اليدان شيئاً غير القدرة أو النعمة، ليكون للتفضيل وجه؛ وذلك يدل على فساد تأويلكم[1].

خامساً: العين:

ورد في القرآن الكريم آيات تثبت العين للّه تعالى، كقوله تعالى: ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴾[2].

وقد أولها المعتزلة بالعلم، لأن إثبات العين - في اعتقادهم - يؤدي إلى التجسيم. يقول القاضي عبد الجبار: «والمراد بقوله تعالى: ﴿**ولتصنع على عيني**﴾ أي: لتقع الصنعة على علمي»[3].

المناقشة:

يقال لهم إن تأويل العين بمعنى العلم باطل لما يلي:-

١ - أن الأصل في الكلام الحقيقة، وصرفه عن الحقيقة إلى المجاز يحتاج إلى دليل، ولا دليل لديكم إذاً يبقى المعنى الظاهر فيلزم إثباته بلا تكييف، وهو أن للّه عيناً على ما يليق بجلاله.

٢ - أن إثبات العين للّه تعالى صفة كمال، ونفيها عنه صفة نقص، ولما كان سبحانه وتعالى هو الأحق بالكمال المنزه عن النقائص، وجب إثبات هذه الصفة كما وردت.

٣ - ورد في الكتاب والسنة اطراد هذه الصفة، ومن علامات الحقيقة عندكم الإطراد، فيلزم إثباتها[4].

---

(١) انظر التمهيد ص ٢٥٩.

(٢) سورة طه: آية ٣٩.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٧.

(٤) انظر الصواعق المرسلة جـ ٢ ص ١٠٧.

٤ - ورد عن الرسول - ﷺ - في الحديث المروي عنه أنه قال: «... وإن ربكم ليس بأعور... الحديث»[1]. فنفى - ﷺ - عن ربه صفة العور، وهذا يدل على ثبوت العينين له تعالى حقيقة[2].

٥ - ثم إنه لا يلزمنا من إثبات العين للّه تعالى حقيقة: تجسيم، أو تشبيه؛ لأنا لم نقل كعين المخلوق؛ بل نقول إن له تعالى عيناً على ما يليق بجلاله. وأيضاً فإنا وإياكم اتفقنا على أن للّه تعالى قدرة ولم يستلزم ذلك تجسيماً، ولا تمثيلاً، فكذلك إثبات صفة العين للّه تعالى على ما يليق بجلاله لا يستلزم تجسيماً. وبذلك يظهر بطلان تأويلكم العين للّه تعالى بمعنى العلم. والله أعلم.

سادساً: الساق:

ورد في القرآن الكريم آيات تشير إلى أن للّه ساقاً كقوله تعالى: ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ... **الآية**﴾[3]. وقد أول المعتزلة الساق: بالشدة.

يقول القاضي عبدالجبار: «المراد بالساق في قوله تعالى: **﴿يوم يكشف عن ساق... الآية﴾**. الشدة، يبين ذلك أنه تعالى يصف هول يوم القيامة وشدته جرياً على عادة العرب، فهو بمنزلة قولهم: قامت العرب على ساقها»[4].

المناقشة:

إن تأويل المعتزلة للساق بمعنى الشدة باطل، لأن الأصل في الكلام الحقيقة لا المجاز، وقد قال تعالى: **﴿يوم يكشف عن ساق... الآية﴾**. فتبين من هذا: أن الله يكشف عن ساقه الكريمة التي لا يشبهها شيء، وهي على ما يليق بجلاله، وليست كساق المخلوقين، فلا يلزمنا التشبيه كما تزعمون، ولا يلزمنا التحريف كما لزمكم[5]. والله أعلم.

---

(١) أخرجه البخاري برقم ٧٤٠٧ في كتاب التوحيد، باب «ولتصنع على عيني».
انظر فتح الباري جـ ١٣ ص ٣٧٩، وأخرجه مسلم في كتاب «الفتن» باب «ذكر الدجال وصفته».
انظر صحيح مسلم جـ ٤ ص ٢٢٤٧.

(٢) الصواعق المرسلة جـ ١ ص ٣٩.

(٣) سورة القلم: آية ٢٤.

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٩.

(٥) انظر تفسير ابن سعدى ص ١٦٠.

الفرع الثالث
رأي أهل السنّة والجماعة في الجسمية والاستواء والمجيء والوجه واليد والعين والساق

بعد أن عرضت رأي المعتزلة في الجسمية والاستواء والمجيء والوجه واليد والعين والساق، وناقشتهم. الآن أبين رأي أهل السنة والجماعة في هذه المسائل، فأقول وبالله التوفيق:

أولاً: الجسمية:

يرى أهل السنة والجماعة أن إطلاق لفظ الجسم على الله تعالى مما يجب السكوت عنه؛ لأن الكتاب والسنة لم يرد فيهما ما يشير إلى لفظ الجسم بنفي أو إثبات. يقول ابن تيمية: «... فلفظ الجسم لم يتكلم به أحد من السلف والأئمة في حق الله تعالى نفياً ولا إثباتاً...»[١].

ويقول ابن القيم: «واعلم أن لفظ الجسم لم ينطق به الوحي إثباتاً فيكون له الإثبات، ولا نفياً فيكون له النفي»[٢].

ثانياً: رأي أهل السنة في الاستواء والمجيء والوجه واليد والعين والساق:

يروي ابن تيمية رأي أهل السنة والجماعة في هذه المسائل، فيقول: «... وقال أهل السنة وأصحاب الحديث: إن الله.. لا يشبه الأشياء، وأنه على العرش كما قال عز وجل: ﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾[٣]. ولا تقدم بين يدي الله تعالى في القول؛ بل نقول: استوى بلا كيف.. وأن له وجهاً، كما قال عز وجل: ﴿ وَيَبۡقَىٰ وَجۡهُ رَبِّكَ ذُو ٱلۡجَلَٰلِ وَٱلۡإِكۡرَامِ ﴾[٤]. وأن له يدين، كما قال تعالى: ﴿.. خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ... **الآية**﴾[٥]. وأن له عينين، كما قال تعالى: ﴿ تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا... **الآية**﴾[٦]. وأنه يجيء يوم القيامة، كما قال تعالى: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا ﴾[٧] .... ولم يقولوا إلا ما وجدوه بالكتاب أو جاءت به الرواية عن رسول الله - ﷺ -...»[٨].

---

(١) تلبيس الجهمية جـ ١ ص ٤٧.
(٢) الصواعق جـ ١ ص ١١٢.
(٣) سورة طه: آية ٥.
(٤) سورة الرحمن: آية ٢٧.
(٥) سورة (ص): آية ٧٥.
(٦) سورة القمر: آية ١٤.
(٧) سورة الفجر: آية ٢٢.
(٨) تلبيس الجهمية جـ ١ ص ٤٠١.

ويقول في موضع آخر: «وقد ثبت عن محمد بن الحسن[1] - صاحب أبي حنيفة - أنه قال: «اتفق الفقهاء كلهم من الشرق والغرب على الإيمان بالقرآن والأحاديث التي جاءت بها الثقات عن رسول الله - ﷺ - في صفة الرب - عز وجل - من غير تفسير ولا وصف، ولا تشبيه. . .»[2].

من كلام ابن تيمية ومحمد بن الحسن؛ يتضح أن أهل السنة والجماعة يثبتون الاستواء والمجيء والوجه واليد والعين والساق كما وردت في الكتاب والسنة من غير تشبيه ولا تكييف. والله أعلم.

* * *

الخاتمـــة: النتائج التي توصلت إليها في هذا الفصل:

يحسن أن أختم الكلام على هذا الفصل بذكر أهم ما توصلت إليه من نتائج، فأقول وبالله التوفيق.

إنه من خلال بحثي لأصل التوحيد عند المعتزلة توصلت إلى نتائج منها ما يلي:

الأولى: أن التوحيد عند المعتزلة يبحث في مذهبهم في صفات الباري تعالى وما يثبت له وما ينفى عنه.

الثانية: أن المعتزلة ينفون الصفات حقيقة في الذات ومتميزة عنها إلا أنهم يختلفون في الطريقة لإثبات هذه الغاية، فجمهورهم يقولون: إنه تعالى عالم بذاته قادر بذاته لا بعلم وقدرة هي معان قائمة به. وأما أبو الهذيل العلاف فيقول: إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته قادر بقدرة وقدرته ذاته، فهو لا يثبت صفات حقيقة في الذات ومتميزة عنها، وأما معمر بن عباد السلمي فقد تخلص من لفظ الصفات ودعاها معاني فقال: إن الله عالم بعلم وأن علمه كان لمعنى والمعنى لمعنى لا إلى غاية، وكذلك في سائر الصفات، أي أنه جعل ذات الله واحدة قديمة وأراد أن يثبت أن الصفات ما هي إلا معاني ثانوية لا أهمية لها.

(١) هو محمد بن الحسن بن فرقد، من موالي بني شيبان أبو عبدالله إمام في الفقه والأصول، وهو الذي نشر علم أبي حنيفة، أصله من قرية خرسنة في غوطة دمشق، ولد بواسط سنة ١٣١ هـ، وقيل: ١٣٢ هـ، ونشأ بالكوفة فسمع من أبي حنيفة وغلب عليه مذهبه وعرف به، وانتقل إلى بغداد، فولاه الرشيد القضاء بالرقة، ثم عزله، ولما خرج الرشيد إلى خراسان صحبه فمات في الري.

يقول الشافعي: لو شئت أن أقول: نزل القرآن بلغة محمد بن الحسن لقلته لفصاحته. . . له كتب كثيرة في الفقه والأصول، منها: المبسوط في فروع الفقه والزيادات والجامع الكبير والصغير.

انظر مناقب الإمام أبي حنيفة للذهبي ص ٥٠، ٥١، ٥٥، ٥٩، والأعلام للزركلي جـ ٦ ص ٣٠٩.

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية جـ ٤ ص ٤ - ٥.

وأما أبو هاشم الجبائي فقد تخلص أيضاً من لفظ الصفات ودعاها أحوالاً فقال: إذا قلنا أن الله عالم أثبتنا للّه حالة خاصة هي العلم، وهي وراء كونه ذاتاً، ومثل ذلك إذا قلنا: الله قادر وسائر الصفات.

وإذاً فالمعتزلة يتفقون على غاية واحدة وهي نفي الصفات حقيقة في الذات ومتميزة عنها.

الثالثة: أن أهل السنة والجماعة يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ﷺ نفياً وإثباتاً فيثبتون ما أثبته الله لنفسه في كتابه وما أثبته له رسوله ﷺ من غير تكييف ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل، وكذلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه وما نفاه عنه رسوله ﷺ من غير إلحاد لا في أسمائه ولا في آياته.

الرابعة: أن المعتزلة اختلفوا في موقفهم من الإرادة، فالنظام والكعبي ومن تبعهما ينفون الإرادة عن الله أصلاً. والبصريون ومن تبعهم من المعتزلة يقولون: إن الله مريد بإرادة حادثة لا في محل.

الخامسة: أن المعتزلة تنفي صفتي السمع والبصر قائمتين بذاته تعالى حقيقة وأولوا ما ورد في الكتاب والسنة من إشارة لهاتين الصفتين على أن المراد بهما الحياة كما يراه البصريون أو العلم كما يراه البغداديون.

السادسة: أن المعتزلة اختلفوا في الكلام هل هو جسم أم عرض؟ إلا أنهم اتفقوا على أنه مخلوق ورتبوا على هذا قولهم: إن القرآن مخلوق.

السابعة: أن أهل السنة يثبتون صفة الإرادة للّه على ما يليق بجلاله ويقولون: إنها قديمة أزلية، كما أنهم يثبتون صفتي السمع والبصر للّه تعالى قائمتين بذاته تعالى حقيقة على ما يليق بجلاله، وأنهما زائدتان على الذات خلافاً للمعتزلة. كما أن أهل السنة يرون أن كلام الله قديم النوع حادث الآحاد، وأنه تعالى يتكلم متى شاء وكيف شاء، وأن القرآن كلام الله منزل غير مخلوق.

الثامنة: أن المعتزلة ينفون رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة، ويؤولون ما ورد في ذلك من آيات قرآنية ويرفضون الأحاديث النبوية بحجة أنها أحاديث آحاد.

وقد تبين من مناقشة المعتزلة في هذه المسألة بطلان ادعائهم هذا. والله أعلم.

التاسعة: أن أهل السنة يخالفون المعتزلة، فيثبتون رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة عياناً كما يرون الشمس والقمر، يرونه تعالى وهم في عرصات القيامة، ثم يرونه بعد دخولهم الجنة أخذاً من النصوص الدالة على ذلك من الكتاب والسنة.

العاشرة: أن المعتزلة ينفون الجسمية عن الله ويرتبون على هذا تأويل كل ما يروبه يتضمنها كالاستواء والمجيء والوجه واليد والعين والساق. فالاستواء أولوه بالاستيلاء والقهر والغلبة. والمجيء قالوا: المقصود به مجيء أمره تعالى، فمثلاً قوله تعالى: ﴿ وَجَآءَ رَبُّكَ . . . **الآية**﴾[1] أي: وجاء أمر ربك. والوجه: يؤولونه بأن المقصود به قبلة الله أو ثوابه أو جزاؤه.

واليد: يؤولونها بالنعمة أو القدرة أو القوة.

والعين: يؤولونها بالعلم.

والساق: يؤولونها بالشدة أخذاً من قول العرب: قامت العرب على ساقها.

الحادي عشر: أن أهل السنة يرون أن لفظ الجسم مما يجب السكوت عنه؛ لأنه لم يرد في الكتاب والسنة له نفي ولا إثبات. وأن أهل السنة يثبتون الاستواء والمجيء والوجه واليد والعين والساق للّه تعالى، كما وردت في الكتاب والسنة من غير تشبيه ولا تكييف. هذا أهم ما توصلت إليه من نتائج في هذا الفصل، والله أعلم.

* * *

(١) سورة الفجر: آية ٢٢.

الفصل الثالث

الأصل الثاني: العدل

تمهيـد:

تكلمنا ـ فيما سبق ـ عن الأصل الأول، وهو التوحيد؛ والآن نتكلم عن الأصل الثاني، وهو العدل، وعلاقة هذا الأصل بسابقه، هو أن البحث في العدل عند المعتزلة بحث في أفعال الله ـ سبحانه وتعالى ـ وأفعاله تأتي بعد إثباته وإثبات صفاته؛ وعلى ذلك فمجيء العدل بعد التوحيد لأنه ينبني عليه.

يقول القاضي عبد الجبار: «وأما الأصل الثاني من الأصول الخمسة، وهو: الكلام في العدل، وهو كلام يرجع إلى أفعال القديم تعالى، وما يجوز عليه، وما لا يجوز؛ فلذلك أوجبنا تأخير الكلام في العدل عن الكلام في التوحيد...»[1].

ويقول ابن منتويه ـ وهو يتكلم عن كيفية ترتيب علوم التوحيد والعدل ـ: «والأصل في ذلك أن الذي يلزم العلم به أولاً: هو التوحيد، ويرتب عليه العدل لوجهين:

أحدهما: أن العلم بالعدل علم بأفعاله تعالى؛ فلا بد من تقدم العلم بذاته ليصح أن نتكلم في أفعاله التي هي كلام في غيره.

الثاني: أنا إنما نستدل على العدل بكونه عالماً وغنياً؛ وذلك من باب التوحيد، فلا بد من تقدم العلم بالتوحيد، لينبني العدل عليه»[2].

وبعد أن عرفنا صلة هذا الأصل بسابقه يحسن أن نعرف ما هي حقيقة العدل عند المعتزلة؟.

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٣٠١.

(٢) المحيط بالتكليف ص ٢١.

حقيقة العدل:

يقول القاضي عبد الجبار: «اعلم أن العدل مصدر عدل يعدل عدلاً، كما أن الضرب مصدر ضرب يضرب ضرباً، وقد يذكر ويراد به الفعل، ويذكر ويراد به الفاعل، فإذا وصف به الفعل، فالمراد به كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به غيره أو ليضره»[1].

ويرى القاضي أن هذا التعريف يقتضي أن يكون خلق العالم من الله تعالى عدلاً، لأن هذا المعنى فيه... ولذا يعرفه بتعريف آخر، فيقول: «... والأولى أن نقول: هو توفير حق الغير واستيفاء الحق منه»[2].

فأما إذا وصف به الفاعل: فعلى طريق المبالغة، كقولهم: للصائم صوم، وللراضي رضا، وللمنور نور[3]، والمراد به: فاعل هذه الأمور. هذا في أصل اللغة.

أما العدل في اصطلاح المتكلمين:

فالمراد به: أن أفعاله تعالى كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه[4].

بعد هذا التقديم نشير إلى أن الكلام في هذا الفصل كما يلي:

المبحث الأول : رأي المعتزلة في أفعال الله ومناقشتهم مع بيان رأي أهل السنة.

المبحث الثاني : بم يدرك حسن الأفعال وقبحها عند المعتزلة؟ ومناقشتهم مع بيان رأي أهل السنة.

المبحث الثالث : رأي المعتزلة في أفعال العباد ومناقشتهم مع بيان رأي أهل السنة فيها.

المبحث الرابع : رأي المعتزلة في مسألة اللطف والصلاح والأصلح ومناقشتهم مع بيان رأي أهل السنة.

المبحث الخامس : رأي المعتزلة في بعثة الرسل ومناقشتهم مع بيان رأي أهل السنة.

الخاتمة: في النتائج التي توصلت إليها في هذا الفصل.

---

(١) (٢) شرح الأصول الخمسة ص ٣٠١.
(٣) انظر المرجع السابق نفس الصفحة.
(٤) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٢.

المبحث الأول
رأي المعتزلة في أفعال الله ومناقشتهم
مع بيان رأي أهل السنّة

تقـديـم:

سبق أن ذكرنا في التمهيد أن العدل؛ إنما هو بحث في أفعال الله تعالى[1]؛ ثم عرفنا بعد ذلك أنهم يعرفون العدل، بأنه: بيان أن أفعال الله - سبحانه وتعالى - كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، ولا يخل بما هو واجب عليه[2]. وعلى ذلك فإنهم يعتبرون أفعال الله كلها حسنة؛ ولذا ينزهونه تعالى عن فعل القبيح حتى أنهم نفوا أن يكون خالقاً لأفعال العباد لما فيها من القبيح؛ كما ينزهونه تعالى عن الإخلال بما هو واجب عليه.

وليتضح رأي المعتزلة في هذا، ونعرف الأحكام التي يصح ثبوتها في أفعال الله، والتي لا يصح ثبوتها - كما يرون - لا بد أن نعرف ما هو الفعل عندهم، فنقول وبالله التوفيق.

الفعل عند المعتزلة: تعريفه:

يقول القاضي عبد الجبار: «إن الفعل هو: ما وجد من جهة من كان قادراً عليه»[3].

أحكام الفعل:

يقول القاضي: «اعلم أن الفعل ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما لا صفة له زائدة على وجوده، وهذا لا يوصف بقبح، ولا حسن عند شيوخنا»[4]. ويعلل ذلك بأن الحسن والقبيح لا بد من أن يكون لهما حكم زائد على الوجود، لأنه لو لم يحصل لهما ذلك، لم يكن أحدهما بأن يكون حسناً أولى من صاحبه،

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٣٠١.

(٢) انظر شرح الأصول الخمسة ص ١٣٢.

(٣) المغني في أبواب العدل والتوحيد جـ ٦ ص ٥.

(٤) المغني في أبواب العدل جـ ٦ ص ٧.

ولا الآخر بأن يكون قبيحاً أولى منه، لأن الوجود حصل لهما على السواء. . . ولأنه لو كان قبح القبيح منهما لوجوده فقط؛ لوجب قبح كل فعل، ولو كان حسن الحسن لوجوده فقط، لوجب حسن كل فعل؛ وذلك يوجب كون الفعل حسناً قبيحاً، وهذا معلوم فساده. . ثم قال: فيجب إذاً فيما لا صفة له زائدة على وجوده أن نحكم بأنه ليس بحسن ولا قبيح[1]. وعلى ذلك؛ فهذا النوع من الأفعال لا يوصف بالحسن والقبح، فلا يصح وقوعه في أفعال الله تعالى، لأنه لا بد من كون فعله حسناً[2].

الثاني: ما له صفة زائدة على وجوده: يقول القاضي ـ وهو يتكلم عن هذا النوع من الأفعال ـ: «. . . وهذا النوع إما أن يقع ممن هو عالم به أو يقع ممن لا يعلمه. إذا كان الفعل قد وقع ممن لا يعلمه ولا يتمكن من ذلك مثل: حركات النائم والساهي، فهذا لا حكم له، ولا يدخل في أفعال الله تعالى، لأن الله عالم لذاته، فلا يصح وقوع شيء منه من غير أن يعلمه[3].

أما إذا وقع ممن هو عالم به: فإما أن يقع ولا إلجاء ولا إكراه، أو يقع وهناك إلجاء وإكراه. إن وقع وهناك إلجاء وإكراه: فهذا لا حكم له. . . وإن وصف بأنه حسن أو قبيح، ولكن حكم القبيح والحسن لا يثبت فيه[4]؛ **لأنه لا يدخل في حيز ما يستحق به الذم أو المدح**[5].

وهذا النوع ـ أيضاً ـ لا يدخل في أفعال الله تعالى، لأنه سبحانه وتعالى يستحق المدح في أفعاله، وتفارق حاله حال الملجأ[6] من حيث لا تصح المنافع والمضار عليه[7].

وإن وقع ممن هو عالم به أو متمكن من ذلك، ولا إلجاء، ولا ضرورة؛ فهذا النوع لا يخلو من أمرين:

الأول: إما أن لا يكون له فعله وهو القبيح[8]. . . وهو الذي إذا وقع على وجه من

---

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد جـ ٦ ص ٩.
(٢) المغني في أبواب العدل جـ ٦ ص ١٣.
(٣) المجموع المحيط جـ ١ ص ٢٣٢، والمغني في أبواب العدل والتوحيد جـ ٦ ص ١٣.
(٤) المحيط بالتكليف ص ٢٣٢، ٢٣٣.
(٥) المغني في أبواب العدل والتوحيد جـ ٦ ص ٧.
(٦) المغني في أبواب العدل والتوحيد جـ ٦ ص ١٧.
(٧) المغني جـ ٦ ص ١٣.
(٨) شرح الأصول الخمسة ص ٣٢٦.

حق العالم بوقوعه كذلك من جهته المخلى بينه وبينه أن يستحق الذم إذا لم يمنع منه مانع[1]. وذلك كالظلم والكذب. وهذا لا يقع في أفعال الله تعالى؛ لأنه لا يفعل القبيح ولا يختاره[2].

الثاني: أن يكون له فعله؛ وهو الحسن: وهو ما لفاعله أن يفعله ولا يستحق عليه ذماً. ثم إن الحسن ينقسم إلى قسمين:

الأول: ما يكون له صفة زائدة على حسنه.

الثاني: ما لا يكون له صفة زائدة على حسنه: وهذا لا يستحق بفعله المدح، ويسمى مباحاً، وحده: ما عرف فاعله حسنه أو دل عليه.

وأفعال القديم تعالى لا توصف بالمباح، وإن وجد منها ما صورته صورة المباح كالعقاب[3]؛ لأن من حق المباح أن يكون فعل الفاعل له، وأن لا يفعله بمنزلة واحدة في أنه لا يستحق به ذماً، ولا مدحاً؛ وذلك مما لا يتأتى في أفعاله سبحانه وتعالى؛ لأنه يستحق على أفعاله كلها المدح والشكر[4].

وأما الأول: وهو الفعل الحسن الذي له صفة زائدة على حسنه، فإنه ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: أن يستحق بفعله المدح، ولا يستحق الذم إذا لم يفعل؛ وذلك كالنوافل وغيرها.

ثانيهما: أن يستحق بفعله المدح، والذم إذا لم يفعل؛ وذلك كالواجبات[5].

فأما الأول: وهو ما يستحق بفعله المدح، ولا يستحق الذم إذا لم يفعل، فهذا هو المندوب، وينقسم إلى قسمين:

أ ـ ما يكون مقصوراً على فاعله، وإنما يسمى بأنه ندب ونفل وما شاكله.

ب ـ ما يتعداه إلى غيره، ويسمى إحساناً وتفضلاً وما شاكله[6].

---

(١) المغني جـ ٦ ص ٢٦.
(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٣٠١.
(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٣٢٦، ٣٢٧.
(٤) المغني في أبواب العدل جـ ٦ ص ٣٤، ٣٥.
(٥) شرح الأصول الخمسة ص ٣٢٧.
(٦) المجموع المحيط ص ٢٣٣.

فأما الأول: فلا يقع في أفعال الله تعالى، لأنه يقتضي أن يكون هناك نادباً ندبه إليه، ثم يقول القاضي: وذلك يصح في العقلاء منا دون الله تعالى[1].

وأما الثاني: وهو التفضل؛ فإنه يقع في فعل الله تعالى كابتداء الخلق والإحياء والإقدار وغير ذلك[2].

القسم الثاني من أقسام الفعل الحسن الذي له صفة زائدة على حسنه:

وهو ما يستحق المدح لفعله والذم إذا لم يفعل، وهو الواجب؛ وذلك نحو الإنصاف وشكر المنعم...[3]، وهذا لا يثبت في فعله تعالى ابتداء؛ وإنما يكون عند سبب يفعله؛ وذلك كالتكليف الذي به يلتزم الأقدار واللطف والإثابة والتعويض...[4]، وهو ينقسم إلى قسمين:-

أحدهما: الذي إذا لم يفعله بعينه يستحق الذم، فوصف بأنه واجب مضيق فيه؛ وذلك كالتفرقة بين المحسن والمسيء، وشكر المنعم في أوقات مخصوصة، ونحو ذلك[5]. وهذا ثابت في أفعال الله. يقول ابن متنويه - وهو يتكلم عن الواجب بالنسبة لله -: «وما يتعين في فعله تعالى، هو كإعادة من يستحق الثواب أو العوض، فإن غير تلك الأجزاء لا تقوم مقامها أصلاً؛ بل يجب إعادتها بأعيانها...»[6].

ثانيهما: وهو الذي إذا لم يفعله، ولم يفعل ما يقوم مقامه، يستحق الذم، فوصف بأنه واجب مخير فيه.. وذلك كالكفارات الشرعية التي خير فيها[7]. وهذا أيضاً ثابت في أفعال الله. يقول ابن متنويه: «وأما ما كان من فعله تعالى على طريقة الوجوب المخير فيه، فهو أنه تعالى إذا علم من حال نفسين أنهما يصلحان للبعثة، فهو في حكم المخير، إن شاء بعث هذا، وإن شاء بعث ذاك، وكذلك لو علم أن اللذة تقوم مقام الألم في الصلاح لكان في حكم المخير فيهما»[8].

من هذا العرض نخلص إلى أن الأحكام التي يصح ثبوتها في أفعال الله - عند

(١) المغني في أبواب العدل جـ٦ ص ٣٨.
(٢) المجموع المحيط ص ٢٣٣.
(٣) المغني في أبواب العدل جـ٦ ص ٤٣.
(٤) المجموع المحيط ص ٢٣٣.
(٥) المغني في أبواب العدل والتوحيد جـ٦ ص ٤٣.
(٦) المجموع المحيط ص ٢٣٤.
(٧) المغني في أبواب العدل والتوحيد جـ٦ ص ٤٣.
(٨) المجموع المحيط ص ٢٣٤.

المعتزلة ـ هي التفضل والواجب بقسميه المخيّر والمضيّق ، وما عدا ذلك من الأحكام فلا يصح ثبوتها في أفعال الله تعالى.

وبناء على هذا؛ فالله سبحانه وتعالى لا يفعل القبيح بوجه من الوجوه، وكما أنه لا يفعله، فكذلك لا يريده[1]. وقد دلل القاضي على الأمرين، فمن أدلته على أن الله لا يفعل القبيح ما يلي :-

يقول القاضي: وتحرير الدلالة على ذلك، هو: أنه تعالى عالم بقبح القبيح، ومستغن عنه، عالم باستغنائه عنه، ومن كان هذه حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه. ثم قال: وهذه الدلالة تنبني على أن الله تعالى عالم بقبح القبيح وأنه مستغن عنه، وعالم باستغنائه عنه، وأن من هذه حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه.

أما الذي يدل على أنه تعالى عالم بقبح القبيح.. فلأنه تعالى عالم لذاته، ومن حق العالم لذاته أن يعلم جميع المعلومات على الوجوه التي يصح أن تعلم عليها، ومن الوجوه التي يصح أن يعلم المعلوم عليه قبح القبائح، فيجب أن يكون القديم تعالى عالماً به.

وأما الذي يدل على أنه تعالى مستغن عن القبيح.. فلأنه تعالى غني لا تجوز عليه الحاجة أصلاً.

وأما الذي يدل على أنه تعالى عالم باستغنائه عن القبيح، فهو داخل في الدلالة الأولى التي تنبني على أنه تعالى عالم لذاته.

وأما الذي يدل على أن من كان هذا حاله لا يختار القبيح بوجه من الوجوه، هو أنا نعلم ضرورة في الشاهد أن أحدنا إذا كان عالماً بقبح القبيح مستغنياً عنه عالماً باستغنائه عنه، فإنه لا يختار القبيح البتة، وإنما لا يختاره لعلمه بقبحه ولغناه عنه... يبين ما ذكر ويوضحه أن أحدنا لو خير بين الصدق والكذب، وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر، وقيل له: إن كذبت أعطيناك درهماً، وإن صدقت أعطيناك درهماً، وهو عالم بقبح الكذب مستغن عنه عالم باستغنائه عنه، فإنه لا يختار الكذب على الصدق... لعلمه بقبحه، وبغناه عنه. وهذه العلة بعينها قائمة في حق القديم تعالى، فيجب أن لا يختاره البتة، لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً وغائباً[2].

أما الأدلة على أنه تعالى لا يريد القبيح، فمنها ما هو نقلي. يقول القاضي

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٤٦٢.
(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٣٠٢، ٣٠٣.

عبد الجبار: «إن كتاب الله المحكم يوافق ما ذكرناه من القول بالتوحيد والعدل»[1]. ثم يورد القاضي بعض الآيات مستدلاً بها على أن الله لا يريد القبيح، كقوله تعالى: ﴿ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ . . . الآية﴾[3]. ثم يقول: «هذه الآيات تدل على أنه تعالى لا يريد الفساد، ولا يحبه، سواء كان من جهته أو من جهة غيره. . .»[4].

ومن الآيات التي استدل بها القاضي ـ أيضاً ـ على أن الله لا يريد القبيح قوله تعالى: ﴿ وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ ﴾[5]. ويعلق القاضي على هذه الآية فيقول: إن قوله ﴿ظلماً﴾ نكرة، والنكرة في النفي تعم، فظاهر الآية يقتضي أنه تعالى لا يريد شيئاً مما وقع عليه اسم الظلم[6].

ومنها؛ ما هو عقلي: يقول القاضي: «إن إرادة القبيح قبيحة»؛ ويعلل ذلك بقوله: «إن إرادة القبيح إنما تقبح لكونها إرادة للقبيح بدليل أنها متى عرف كونها على هذه الصفة عرف قبحها»[7].

ويقول في موضع آخر: «وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي، هو أنه تعالى لو كان مريداً لها لوجب أن يكون حاصلاً على صفة من صفات النقص؛ وذلك لا يجوز على الله تعالى، وبهذه الطريقة نفينا الجهل عن الله تعالى»[8]. ويؤيد القاضي هذه الدلالة بقياس الغائب على الشاهد، فيقول: «فإن قيل: ولم قلتم إذا كان مريداً للمعاصي، وجب أن يكون حاصلاً على صفة من صفات النقص؟ قلنا: الدليل على ذلك الشاهد، فإن أحدنا متى كان كذلك، كان حاصلاً على صفة من صفات النقص، وإنما وجب ذلك لكونه مريداً للقبيح، فيجب مثله في الله تعالى»[9].

والمعتزلة ـ كما رأينا ـ تقرر أنه تعالى لا يفعل القبيح، ولا يريده، وأن أفعاله كلها لا بد أن تكون حسنة، وأنه لا يخل بما هو واجب عليه؛ وعلى ذلك فكل فعل يفعله سبحانه وتعالى إنما هو حسن.

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٤٥٩.
(٢) سورة البقرة: آية ٢٠٥.
(٣) سورة الزمر: آية ٧.
(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٤٦٠.
(٥) سورة غافر: آية ٣١.
(٦) شرح الأصول الخمسة ص ٤٥٩.
(٧)(٨) شرح الأصول الخمسة ص ٤٦٢.
(٩) شرح الأصول الخمسة ص ٤٦٢، ٤٦٣.

يقول ابن منتويه: «يجب إذا عرفنا في فعل من الأفعال أنه فعله ـ عز وجل ـ أن نقضي بحسنه، ونعرف أن فيه وجهاً من وجوه الحسن، إما على جملة أو تفصيل، وإذا انتهينا إلى فعل قبيح، فيجب أن نقضي بأنه ليس من جهته»[1].

وقد ترتب على مبالغة المعتزلة في نفي القبيح عن الله أن نفوا أن يكون خالقاً لأفعال العباد[2].

هذا هو رأي المعتزلة في أفعال الله.

المنـاقشــــة:

عرفنا ـ فيما سبق ـ عند عرضنا لرأي المعتزلة في أفعال الله، أنهم يرون أن الله تعالى لا يفعل القبيح، كالظلم؛ بل أفعاله كلها حسنة، وأنه لا يخل بما هو واجب عليه، وأنهم يرتبون على قولهم: إن الله لا يفعل القبيح: القول؛ بأن العبد هو الخالق لأفعاله، لأن منها ما هو الحسن، ومنها القبيح، فلو كان الله خالقها، لكان فاعلاً للقبيح.

ونقول: أما قولكم: أن الله لا يفعل القبيح، بل أفعاله كلها حسنة، فهذا نوافقكم عليه. يقول ابن القيم: «... وخلقه وفعله وقضاؤه وقدره خير كله، ولهذا نزه سبحانه نفسه عن الظلم الذي حقيقته وضع الشيء في غير موضعه... فلا يضع الأشياء إلا في مواضعها اللائقة بها؛ وذلك خير كله، والشر: وضع الشيء في غير محله، فإذا وضع في محله لم يكن شراً، فعلم أن الشر ليس إليه، وأسماؤه الحسنى تشهد بذلك، فإن منها: القدوس.. والقدوس: هو المنزه عن كل شر ونقص وعيب، كما قاله أهل التفسير... وهو قول أهل اللغة...»[3].

ومما يدل على أنه تعالى لا يفعل القبيح أنه نزه نفسه عن الظلم. قال تعالى: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا﴾[4]. والظلم هنا: أن يحمل عليه من سيئات غيره، والهضم: أن ينقص من حسناته. وقال تعالى: ﴿مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[5]. ففي هذه الآية نفى الظلم عن نفسه؛ مما يدل على أنه لا يفعل القبيح، بل أفعاله كلها حسنة[6].

---

(١) المجموع المحيط ص ٢٦٢.
(٢) المغني في أبواب العدل جـ ٨ ص ٣.
(٣) شفاء العليل ص ١٧٩.
(٤) سورة طـه: آية ١١٢.
(٥) سورة (ق): آية ٢٩.
(٦) انظر مجموع الرسائل والمسائل لابن تيمية جـ ٥ ص ١٢١.

وأما قولكم: أن العباد هم الخالقون لأفعالهم، لأن منها القبيح، فلو كان الله خالقاً لها لكان فاعلاً للقبيح؛ فهذا باطل لأن الله تعالى خالق كل شيء. قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ . . . الآية﴾[1] . وقال تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[2]. وسيأتي الكلام على هذه المسألة ـ إن شاء الله ـ عند الكلام على رأي المعتزلة في أفعال العباد، ومناقشتهم.

وأما قولكم: وأنه تعالى لا يخل بما هو واجب عليه، فنقول: ما مقصودكم بهذا الواجب على الله؟ هل هو إيجاب من العباد على الله؟ أم إيجاب من الله على نفسه؟؛ إن كان الأول: فهذا لا نوافقكم عليه، لأن العباد لا يوجبون على الله شيئاً؛ إذ أنه يلزم أن يكون هناك موجباً فوق الله أوجب عليه شيئاً، ولا موجب عليه سبحانه وتعالى[3]. وأيضاً: فإنه يلزم من القول بأن العباد يوجبون على الله يلزم منه أن لا يكون سبحانه وتعالى فاعلاً مختاراً، وهو باطل بالأدلة الدالة على أن له تعالى التصرف المطلق فيما شاء من عباده. فمثلاً: لو لم يكن فاعلاً مختاراً في أفعاله، لما صح حمده، لأنه لا يحمد إلا الفاعل المختار بقدرته ومشيئته في أفعاله الحميدة، فثبوت حمده دليل على أنه مختار في أفعاله سبحانه وتعالى وأيضاً فإن ثبوت ربوبيته تعالى يقتضي فعله بمشيئته واختياره. . . وأيضاً: فإن ثبوت ملكه: دليل على أنه فاعل مختار؛ إذ أن حصول ملك لمن لا اختيار له ولا فعل له ولا مشيئة غير معقول. وأيضاً: فإن كونه تعالى مستعاناً: دليل على اختياره، لأن الإستعانة بمن لا اختيار له محال[4]، وعلى ذلك: فالله سبحانه وتعالى فاعل مختار، وإذا كان كذلك بطل قولكم: إن العباد يوجبون عليه تعالى.

وإن كان مقصودكم بالوجوب أنه واجب عليه بحكم ما أوجبه على نفسه، فهذا نوافقكم فيه، لكن لا يلزم منه أن لا يكون تعالى مختاراً لما ذكرناه آنفاً من اللوازم الباطلة، ولأن من أوجب على نفسه شيئاً يعتبر متفضلاً بما أوجب، والمتفضل مختار بما تفضل به.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: «فعليك بالفرقان في هذا الموضع الذي افترقت فيه الفرق، والناس فيه ثلاث فرق: فرقة رأت أن العبد أقل وأعجز من أن يوجب على ربه حقاً، فقالت: لا يجب عل الله شيء البتة، وأنكرت وجوب ما أوجبه الله على نفسه. وفرقة رأت: أنه سبحانه أوجب على نفسه أموراً لعبده، فظنت أن العبد أوجبها عليه بأعماله. . والفرقة الثالثة: أهل الهدى والصواب: قالت: لا يستوجب العبد على الله

(١) سورة الرعد: آية ١٦.

(٢) سورة الصافات: آية ٩٦.

(٣) انظر التبصير في الدين ص ٧٩، واقتضاء الصراط المستقيم ص ٤٠٩، ٤١٠.

(٤) مدارج السالكين جـ ١ ص ٦٦، بتصرف.

بسعيه نجاة ولا فلاحاً، ولا يدخل أحداً عمله الجنة أبداً.. والله تعالى بفضله وكرمه أكد إحسانه وجوده بأن أوجب لعبده عليه حقاً بمقتضى الوعد، فإن وعد الكريم إيجاب، ولو بعسى ولعل، ولهذا قال ابن عباس ـ رضي الله عنه ـ: عسى من الله واجب[1]...

فالرب ـ سبحانه وتعالى ـ ليس لأحد عليه حق، ولكن لا يضيع لديه سعي.

* * *

رأي أهل السنة والجماعة في قول المعتزلة، أن أفعال الله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه:

أولاً: أما قول المعتزلة: إن أفعال الله كلها حسنة، وأنه لا يفعل القبيح، فهذا مما يتفق فيه أهل السنة مع المعتزلة. يقول ابن القيم: «وخلقه وفعله وقضاؤه وقدره خير كله، ولهذا نزه نفسه عن الظلم الذي حقيقته وضع الشيء في غير موضعه... فلا يضع الأشياء إلا في مواضعها اللائقة بها، وذلك خير كله، والشر: وضع الشيء في غير محله، فإذا وضع في محله، لم يكن شراً، فعلم أن الشر ليس إليه، وأسماؤه الحسنى تشهد بذلك، فإن منها «القدوس» وهو المنزه عن كل نقص وعيب، كما قاله أهل التفسير...»[2].

ثانياً: وأما قول المعتزلة: «... وأنه تعالى لا يخل بما هو واجب عليه». فإن أهل السنة يفصلون في هذا، فإن كان المراد بالواجب شيء أوجبه غيره عليه، فهذا لا يوافقونهم عليه. لأنه يلزم أن لا يكون تعالى فاعلاً مختاراً، وهو باطل بالأدلة الدالة على أن له تعالى التصرف المطلق فيما شاء من مخلوقاته، ككونه تعالى رباً خالقاً مالكاً محموداً[3].

ولأنه يلزم أن يكون هناك موجب فوق الله أوجب عليه، ولا موجب عليه سبحانه وتعالى[4].

وإن كان المراد بالواجب ما أوجبه الرب سبحانه وتعالى على نفسه، فهذا يوافقونهم عليه، لكن لا يعتبرون هذا الواجب متحتماً عليه بحيث لو لم يفعله تعالى، لأخل بما هو واجب عليه، لأن هذا الواجب تفضل من الله تعالى، والمتفضل مختار بما تفضل به.

---

(١) مدارج السالكين جـ ٢ ص ٣٣٨، ٣٣٩.

(٢) شفاء العليل ص ١٧٩.

(٣) انظر مدارج السالكين جـ ١ ص ٦٦.

(٤) التبصير في الدين ص ٧٩.

يقول ابن تيمية: «... وأما الإيجاب على الله سبحانه والتحريم بالقياس على خلقه، فهذا قول القدرية، وهو قول مبتدع... وأهل السنة متفقون على أنه سبحانه خالق كل شيء، وأن ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، وأن العباد لا يوجبون عليه شيئاً؛ ولهذا كان من قال من أهل السنة بالوجوب قال: إنه كتب على نفسه الرحمة، وحرم الظلم على نفسه، لا أن العبد مستحق على الله شيئاً... إلى أن قال: والحق الذي لعباده هو من فضله وإحسانه، لا من باب المعاوضة، ولا من باب ما أوجبه غيره عليه، فإنه سبحانه يتعالى عن ذلك»[1].

ويقول ابن القيم: «فعليك بالفرقان في هذا الموضع الذي افترقت فيه الفرق، والناس فيه ثلاث فرق... إلى أن قال: والفرقة الثالثة أهل الهدى والصواب. قالت: لا يستوجب العبد على الله بسعيه نجاة ولا فلاحاً ولا يدخل أحداً عمله الجنة أبداً.. والله تعالى بفضله وكرمه أكد إحسانه وجوده بأن أوجب لعبده عليه حقاً بمقتضى الوعد، فإن وعد الكريم إيجاب ولو بعسى ولعل...»[2].

وإذاً فأهل السنة لا يقولون بالوجوب على الله مطلقاً، ولا ينفونه مطلقاً؛ بل يثبتون ما أوجبه سبحانه وتعالى على نفسه، ويعتبرونه من باب التفضل، وينفون أن يوجب أحد عليه شيئاً. والله أعلم.

* * *

(١) اقتضاء الصراط المستقيم ص ٤٠٩، ٤١٠.
(٢) مدارج السالكين جـ ٢ ص ٣٣٨، ٣٣٩.

المبحث الثاني

بِمَ يدرك حُسْن الأفعال وقبحها والثواب عليها والعقاب عند المعتزلة؟ مع المناقشة وبيان رأي أهل السنّة

تمهيـد:

ذكرنا في المبحث الأول أن المعتزلة يقسمون الأفعال إلى حسنة وقبيحة، وأنهم يثبتون للّه الأفعال الحسنة، وينفون عنه الأفعال القبيحة. والآن لنعرف بم يدرك حسن الأفعال وقبحها والثواب عليها والعقاب عندهم، مع مناقشتهم وبيان رأي أهل السنة، فنقول وبالله التوفيق.

أولاً: رأي المعتزلة في إدراك حسن الأفعال والثواب عليها، وقبحها والعقاب عليها، هل هو ثابت بالعقل أم بالشرع؟.

إن الحسن والقبيح قد يعني بهما كون الشيء ملائماً للطبع أو منافراً له، وبهذا التفسير لا نزاع في كونهما عقليين. وقد يراد بهما كون الشيء صفة كمال أو صفة نقص، كقولنا: العلم حسن، والجهل قبيح، ولا نزاع ـ أيضاً ـ في كونهما عقليين[1].

إذا ما هو محل النزاع؟ يجيبنا على ذلك الرازي، فيقول: «وإنما النزاع في كون الفعل متعلق الذم عاجلاً وعقابه آجلاً، وفي كون الفعل متعلق المدح عاجلاً، والثواب آجلاً، هل يثبت بالشرع أو بالعقل؟...»[2].

إن ظاهر قول المعتزلة في هذا هو أن العقل هو الحاكم بالحسن والقبح، والفعل حسن أو قبيح في نفسه؛ إما لذاته كما يقوله البغداديون، أو لصفة حقيقية توجب ذلك، كما يقوله بعضهم أو لوجوه واعتبارات هو عليها، كما يقوله القاضي ومعظم البصرية.. فالمعتزلة قد نسبوا إلى العقل الحكم والكشف[3]... فالعقل يعلم العلم الكامل بحسن الفعل وقبحه؛ ومن ثم يحكم عليه.

---

(١) المحصول للرازي جـ ١ ص ١٥٩، وانظر المستصفى للغزالي جـ ١ ص ٥٦.

(٢) المحصول للرازي جـ ١ ص ١٦٠.

(٣) نظرية التكليف: آراء القاضي عبد الجبار الكلامية ص ٤٣٧، ٤٣٨.

يقول أبو الهذيل: «يجب على المكلف قبل ورود السمع . . . أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر، وإن قصر في المعرفة؛ استوجب العقوبة أبداً، ويعلم أيضاً حسن الحسن وقبح القبيح، فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل، والإعراض عن القبيح كالكذب والفجور»[1].

ويقول النظام: «إن المكلف ـ قبل ورود السمع ـ إذا كان عاقلاً متمكناً من النظر يجب عليه تحصيل معرفة الباري تعالى بالنظر والاستدلال»[2].

وقال ـ أيضاً ـ: «بتحسين العقل وتقبيحه في جميع ما يتصرف فيه من أفعاله . . »[3].

ويقول القاضي عبد الجبار: «وكل عاقل يعلم بكمال عقله قبح كثير من الآلام كالظلم الصريح وغيره، وحسن كثير منها كذم المستحق للذم وما يجري مجراه»[4].

ويقول الغزالي: «ذهب المعتزلة إلى أن الأفعال تنقسم إلى حسنة وقبيحة، فمنها ما يدرك بضرورة العقل، كحسن إنقاذ الغرقى والهلكى وشكر المنعم، ومعرفة حسن الصدق وقبح الكفران. . ومنها ما يدرك بنظر العقل كحسن الصدق الذي فيه ضرر وقبح الكذب الذي فيه نفع، ومنها ما يدرك بالسمع كحسن الصلاة وسائر العبادات، وزعموا أنها متميزة بصفة ذاتها عن غيرها بما فيها من اللطف المانع من الفحشاء الداعي إلى الطاعة، لكن العقل لا يستقل بدركه. . . . »[5].

من هذه الأقوال؛ يظهر أن الأفعال عند المعتزلة قد ثبت قبحها والعقاب عليها عقلاً، كما ثبت حسنها والثواب عليها عقلاً ما عدا العبادات.

هذا هو موجز رأي المعتزلة في هذه المسألة.

ثانياً المناقشة:

عرفنا ـ آنفاً ـ أن المعتزلة ترى أن قبح الأشياء وحسنها والعقاب عليها والثواب ثابت عقلاً، فهم يرون أن هناك تلازم بين إدراك قبحها، وبين العقاب عليها. . .

ويقال لهم: إنه لا تلازم بين هذين الأمرين، فالأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، لكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي، وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحاً

---

(١) الملل والحل جـ ١ ص ٥٥.

(٢) (٣) الملل والنحل جـ ١ ص ٦٠.

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٤٨٤.

(٥) المستصفى للغزالي جـ ١ ص ٥٦.

موجباً للعقاب مع قبحه في نفسه، بل هو في غاية القبح، والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل. فمثلاً: الكذب والزنا: كلها قبيحة في ذاتها، لكن العقاب عليها مشروط بالشرع...

وقد دل القرآن على أنه لا تلازم بين الأمرين، وأنه تعالى لا يعاقب إلا بإرسال الرسل، وأن الفعل نفسه حسن وقبيح... قال تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾(١). ففي هذه الآية إشارة إلى أن العذاب لا يكون إلا بعد بعثة الرسل؛ وذلك دليل على أن العقاب لا يثبت إلا بالشرع. وقال تعالى: ﴿ ... كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۝ قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ ﴾(٢).

ففي هذه الآية كسابقتها دليل على أن العقاب لا يثبت إلّا بالشرع؛ بدليل أن الخزنة لم يسألوهم عن مخالفتهم للعقل، بل للنذر؛ وبذلك دخلوا النار؛ وهذا مما يبطل قول المعتزلة أن العقاب على القبائح ثابت بالعقل قبل ورود الشرع.

ومن الآيات الدالة على الأمرين قوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ ﴾(٣). وعلى أحد القولين في معنى الآية، وهو أن يكون المعنى لم يهلكهم بظلمهم قبل إرسال الرسل تكون الآية دالة على الأمرين: أن أفعالهم وشركهم ظلم وقبيح قبل البعثة، وأنه لا يعاقبهم عليه إلا بعد إرسال الرسل. وهذه الآية في دلالتها على الأمرين نظير قوله تعالى: ﴿ وَلَوْلَا أَن تُصِيبَهُم مُّصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ فَيَقُولُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾(٤). فهذه الآية تدل على أن ما قدمت أيديهم سبب لنزول المصيبة بهم. ولولا قبحه لم يكن سبباً، لكن امتنع إصابة المصيبة لانتفاء شرطها؛ وهو عدم مجيء الرسول إليهم، فمذ جاء الرسول انعقد السبب ووجد الشرط فأصابهم سيئات ما عملوا، وعوقبوا بالأول والآخر.

ومن الآيات الدالة على أن الفعل في نفسه حسن وقبيح، قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا ۚ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ۝ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ۚ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ

---

(١) سورة الإسراء: آية ١٥.

(٢) سورة الملك: آية ٨، ٩.

(٣) سورة الأنعام: آية ١٣١.

(٤) سورة القصص: آية ٤٧.

ءَامَنُواْ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا خَالِصَةٗ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ * قُلۡ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلۡإِثۡمَ وَٱلۡبَغۡيَ بِغَيۡرِ ٱلۡحَقِّ وَأَن تُشۡرِكُواْ بِٱللَّهِ مَا لَمۡ يُنَزِّلۡ بِهِۦ سُلۡطَٰنٗا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ ﴾[١]. فقد أخبر سبحانه وتعالى أن فعلهم فاحشة قبل نهيهم عنه، وأمر باجتنابه بأخذ الزينة، والفاحشة هنا: طوافهم بالبيت عراة، ثم قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأۡمُرُ بِٱلۡفَحۡشَآءِ . . . الآية﴾[٢]. أي: لا يأمر بما هو فاحش في العقول والفطر. ولو كان إنما علم كونه فاحشة بالنهي، وأنه لا معنى لكونه فاحشة إلاّ تعلق النهي به لصار معنى الكلام: إن الله لا يأمر بما ينهى عنه، وهذا لا يتكلم به آحاد الناس فضلاً عن الله سبحانه وتعالى؛ ثم أي فائدة في قوله «**إن الله لا يأمر بما ينهى عنه**»؟ فإنه ليس لمعنى كونه «فاحشة» عندهم إلاّ أنه منهيٌّ عنه، لا أن العقول تستفحشه.

ثم قال تعالى: ﴿ قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِ . . **الآية**﴾[٣]. **فقد دلت الآية على أنه طيب قبل التحريم، وأن وصف الطيب فيه مانع من تحريمه مناف للحكمة. ثم قال سبحانه وتعالى**: ﴿ قُلۡ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلۡفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنۡهَا وَمَا بَطَنَ . . **الآية**﴾[٤]. ولو كان كونها فواحش، إنما هو لتعلق التحريم بها وليست فواحش قبل ذلك، لكان حاصل الكلام ﴿**قل إنما حرم ربي ما حرم**﴾ وكذلك تحريم الإثم والبغي فكون ذلك فاحشة وإثماً وبغياً بمنزلة كون الشرك شركاً، فهو شرك في نفسه قبل النهي وبعده، فمن قال: إن الفاحشة والقبائح والآثام إنما صارت كذلك بعد النهي فهو بمنزلة من يقول: الشرك إنما صار شركاً بعد النهي، وليس شركاً قبل ذلك، ومعلوم أن هذا مكابرة صريحة للعقل والفطرة. فالظلم ظلم في نفسه قبل النهي وبعده، والقبيح قبيح في نفسه قبل النهي وبعده، والفاحشة كذلك، وكذلك الشرك، لا أن هذه الحقائق صارت بالشرع كذلك، فعلى هذا: فالأشياء قبيحة في ذاتها وازدادت قبحاً عن العقل بنهي الرب عنها. كما أن العدل والصدق: حسن في نفسه وازداد حسناً إلى حسنه بأمر الرب به وثنائه على فاعله، وإخباره بمحبته ومحبة فاعله[٥].

وبهذا يظهر بطلان قول المعتزلة: إن الأفعال، إنما يدرك حسنها والثواب عليها، وقبحها والعقاب عليها بالعقل. والله أعلم.

---

(١) سورة الأعراف: آية ٢٨ ـ ٣٣.
(٢) سورة الأعراف: آية ٢٨.
(٣) سورة الأعراف: آية ٣٢.
(٤) سورة الأعراف: آية ٣٣.
(٥) مدارج السالكين جـ ١ ص ٢٣١ ـ ٢٣٥، بتصرف.

ثالثاً: رأي أهل السنة في إدراك حسن الأفعال والثواب عليها، وقبحها والعقاب عليها، هل هو ثابت بالعقل أم بالشرع؟.

ذكرت عند عرضي لرأي المعتزلة في هذا أنهم يرون أن الأفعال يدرك حسنها والثواب عليها وقبحها والعقاب عليها بالعقل، ثم ناقشت هذا الرأي، والآن لنعرف ما هو رأي أهل السنة.

يرى أهل السنة: أن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، وأنه يدرك حسنها وقبحها بالعقل، لكن لا يترتب على حسنها ثواب ولا على قبحها عقاب إلا بالشرع.

يقول ابن القيم ـ رحمه الله ـ: «والحق الذي لا يجد التناقض إليه سبيلاً... أن **الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، كما أنها نافعة وضارة.. ولكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي. وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحاً موجباً للعقاب مع قبحه في نفسه؛ بل هو في غاية القبح، والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل، فالسجود للشيطان والكذب... والظلم والفواحش كلها قبيحة في ذاتها، والعقاب عليها مشروط بالشرع... إلى أن قال: وكثير من الفقهاء من الطوائف الأربع يقولون: قبحها ثابت بالعقل، والعقاب متوقف على ورود الشرع، وهو الذي ذكره سعد بن علي الزنجاني[1] من الشافعية، وأبو الخطاب[2] من الحنابلة، وذكره الحنفية، وحكوه عن أبي حنيفة[3] نصاً...»[4].**

* * *

---

(١) هو سعد بن علي بن محمد بن علي بن الحسين الشيخ الحافظ الزاهد (أبو القاسم الزنجاني) سمع بمصر أبا عبد الله محمد بن المفضل وغيره وبزنجان محمد بن عبده، وبدمشق عبد الرحمن بن ياسر، جاور بمكة وصار شيخ حرمها، قال أبو الحسن محمد بن أبي طالب الكرخي: سألت محمد بن طاهر عن أفضل من رأى فقال: سعد بن علي الزنجاني، وعبد الله الأنصاري فسألته أيهما أفضل؟ فقال: عبد الله كان متفنناً، وأما الزنجاني فكان أعرف بالحديث منه... ولد في حدود سنة ٣٨٠ هـ، وتوفي في سنة ٤٧١ هـ بمكة.
انظر طبقات الشافعية جـ ٤ ص ٣٨٣ ـ ٣٨٦.

(٢) هو محفوظ بن أحمد بن حسن الكلوذاني، كان مولده سنة ٤٣٢ هـ، وتوفي في جمادى الآخرة سنة ٥١٠ هـ، حنبلي.
انظر طبقات الحنابلة جـ ٢ ص ٢٥٨.

(٣) هو أبو حنيفة النعمان بن ثابت الفقيه الكوفي، مولى تيم الله بن ثعلبة، ولد سنة ٨٠ هـ، وتوفي سنة ١٥٠ هـ، روى حرملة بن يحيى عن الشافعي أنه قال: الناس عيال على هؤلاء الخمسة، من أراد أن يتبحر في الفقه فهو عيال على أبي حنيفة... أدرك أربعة من الصحابة، ولم يرو عنهم، كان عالماً زاهداً عابداً تقياً، كثير الخشوع.
انظر وفيات الأعيان جـ ٥ ص ٤٠٥ ـ ٤١٥.

(٤) مدارج السالكين جـ ١ ص ٢٣١، ٢٣٢.

المبحث الثالث
رأي المعتزلة في أفعال العباد
ومناقشتهم، مع بيان رأي أهل السنّة فيها

تمهيـــد:

ذكرت آنفاً عند الكلام على رأي المعتزلة في أفعال الله أنهم ينزهون الله عن كل قبيح، ويرتبون على ذلك نفي أن يكون تعالى خالقاً لأفعال العباد، لأن فيها ما هو قبيح.

وقبل بيان رأي المعتزلة في هذه المسألة؛ لا بد من الإشارة إلى أنهم يقسمون أفعال العباد إلى أفعال مباشرة، وأفعال تولد.

فأما الأفعال المباشرة: فباتفاق منهم على أنها مخلوقة للعباد.

وأما أفعال التولــد: فاختلفوا فيها ولم يضيفوا إلى الإنسان منها إلا ما تولد من الحي، كما قاله بشر بن المعتمر[1]، والقاضي عبد الجبار، ومن قال بقولهما[2].

وعلى ذلك فالكلام في هذا المبحث كما يلي:-

المطلب الأول : أفعال العباد المباشرة.

المطلب الثاني : أفعال التولد.

---

(1) انظر فرقة البشرية ص ٦٤ من الرسالة.

(2) انظر نظرية التكليف ص٤٢٣، والمحيط بالتكليف ص ١٨٠، ١٨١، ومجموع الفتاوى جـ ٨ ص ٣٨٦، والفصل لابن حزم جـ ٥ ص ٥٩، والمقالات جـ ٢ ص ٥٧، ٨٤، ٨٥، ٨٦، وأصول الدين ص ١٣٧.

المطلب الأول
أفعال العباد المباشرة

تمهيـــد:

والكلام في هذا المطلب، كما يلي:-

الفرع الأول: رأي المعتزلة في أفعال العباد المباشرة.

الفرع الثاني: عرض ما تيسر من شبهات المعتزلة التي يؤيدون بها رأيهم هذا، مع المناقشة.

الفرع الثالث: رأي أهل السنة في أفعال العباد المباشرة.

* * *

الفرع الأول: رأي المعتزلة في أفعال العباد المباشرة[(١)]:

ليتضح رأي المعتزلة في أفعال العباد المباشرة؛ لا بد من سياق شيء من أقوالهم التي قالوها بهذا الصدد، والتي تؤكد صحة ما ننسبه إليهم، فنقول وبالله التوفيق.

يقول القاضي عبد الجبار ـ وهو يتكلم عن خلق الأفعال ـ: «... والغرض به الكلام في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم المحدثون لها»[(٢)].

ويقول في موضع آخر: «اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم، وأن الله عز وجل أقدرهم على ذلك، ولا فاعل لها، ولا محدث سواهم، وأن من قال أن الله سبحانه خالقها ومحدثها، فقد عظم خطؤه، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين»[(٣)].

من هذين النصين، يظهر ما يلي:-

أولاً: اتفاق أهل العدل على أن الله غير خالق لأفعال العباد، ما عدا ضرار بن عمرو[(٤)]، وحفص الفرد[(٥)]، فقد وافقا أهل السنة والجماعة على أن أفعال العباد مخلوقة فيهم لله تعالى.

---

(١) المقالات جـ٢ ص ٨٤، ٨٥.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص٣٢٣.

(٣) المغني في أبواب العدل والتوحيد جـ٨ ص ٣.

(٤) هو ضرار بن عمرو العيني من رجال منتصف القرن الثالث، قال القاضي في طبقاته كان يختلف إلى واصل ثم صار مجبراً. انظر: شرح الأصول الخمسة ص٣٦٣ (الحاشية).

(٥) من المتقدمين في علم الكلام، وهو من المجبرة كان أول أمره معتزلياً. انظر المحيط ص ٤٣٩.

يقول ابن حزم: «وذهب أهل السنة كلهم... إلى أن جميع أفعال العباد مخلوقة خلقها الله عز وجل في الفاعلين لها، ووافقهم على هذا موافقة صحيحة من المعتزلة ضرار بن عمرو، وحفص الفرد...»[1].

ثانياً: اتفاق أهل العدل أيضاً على أن العباد خالقون أفعالهم، وأن الله أقدرهم على ذلك. وشذ عن هذا الإجماع ضرار بن عمرو، وحفص الفرد كما ذكرنا آنفاً أنهما يوافقان أهل السنة على أنها مخلوقة لله، كما شذ أيضاً معمر والجاحظ، فقد قالا: إن أفعال العباد من فعل الطبيعة، أي: اضطرارية؛ كفعل النار للإحراق، والثلج للتبريد، وهي إنما نسبت إلى فاعليها مجازاً لظهورها منهم، وأن العباد ليس لهم إلا الإرادة[2].

إذا كان المعتزلة ينكرون أن يكون الله تعالى خالق أفعال العباد، فهل ينكرون علمه الأزلي بها؟ يقول الخياط: «إن المعتزلة لم ينكروا العلم الأزلي، فالله تعالى عندهم لم يزل عالماً بكل ما يكون من أفعال خلقه، لا تخفى عليه خافية، ولم يزل عالماً من يؤمن ومن يكفر أو يعصي»[3]. كذلك لم تنكر المعتزلة أن القدرة التي يعمل بها الإنسان من الله.

يقول القاضي: «... وأن الله ـ عز وجل ـ أقدرهم على ذلك...»[4].

ويقول واصل بن عطاء: «... العبد فاعل للخير والشر... والرب تعالى أقدره على ذلك كله...»[5].

وإذاً فأفعال العباد المباشرة باتفاق أهل العدل مخلوقة للعباد بقدرة من الله، ما عدا ضرار بن عمرو وحفص الفرد، فقد وافقا أهل السنة في أنها من فعل الله، وكذلك معمر والجاحظ اللذين قالا: إنها من فعل الطبيعة.

والآن وبعد أن عرفنا رأي المعتزلة في أفعال العباد المباشرة، لنعرف ما تمسكوا به من شبهات.

---

(١) الفصل لابن حزم جـ٣ ص ٤١.
(٢) الفصل لابن حزم جـ٣ ص ٤١، والمجموع المحيط ص ٣٨٠.
(٣) الانتصار للخياط ص ١١٨.
(٤) المغني في أبواب العدل والتوحيد جـ٨ ص ٣.
(٥) الملل والنحل جـ١ ص ٥١.

الفرع الثاني: شبهات المعتزلة النقلية والعقلية التي يتمسكون بها في قولهم: إن أفعال العباد المباشرة مخلوقة لهم، ومناقشتها:

لقد تمسك المعتزلة في قولهم: إن العباد يخلقون أفعالهم بشبهات نقلية وعقلية، منها ما يلي:-

أولاً: الشبهات النقلية:

الشبهة الأولى:

يقول القاضي عبد الجبار: «ومما يستدل به من جهة السمع، قوله تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ . . . الآية﴾[1].

وجه الاستدلال:

إن الله نفى التفاوت عن خلقه. فلا يخلو: إما أن يكون المراد بالتفاوت من جهة الخلقة أو من جهة الحكمة، ولا يجوز أن يكون المراد به التفاوت من جهة الخلقة؛ لأن في خِلقة المخلوقات من التفاوت ما لا يخفى، فليس إلا أن المراد به التفاوت من جهة الحكمة على ما قلناه، وإذا ثبت هذا لم يصح في أفعال العباد أن تكون من جهة الله تعالى لاشتمالها على التفاوت وغيره»[2].

مناقشة الشبهة:

يقال لهم: إن استدلالكم بالآية ناتج عن سوء فهم؛ وذلك لأن المقصود بالتفاوت في الآية التفاوت في الخلقة.

يقول القرطبي ـ عند تفسير هذه الآية ـ: والمراد «بخلق الرحمن»: السماوات، خاصة، أي: ما ترى في خلق السماوات من عيب، وأصله من الفوت، وهو أن يفوت شيء شيئاً فيقع الخلل لقلة استوائها يدل عليه قول ابن عباس «من تفرق»[3].

ويقول ابن جزي[4]: «قوله من «تفاوت» أي: من قلة تناسب وخروج عن الإتقان،

---

(١) سورة الملك: آية ٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٣٥٥.

(٣) تفسير القرطبي جـ١٨ ص ٢٠٨، ٢٠٩.

(٤) هو محمد بن أحمد بن محمد بن عبد الله بن يحيى بن عبد الرحمن بـن يوسف بن جزي الكلبي الغرناطي (أبو القاسم) عالم أديب مشارك في العربية والفقه والأصول والحديث والقراءة والتفسير. أخذ عنه لسان الدين الخطيب.

من مؤلفاته: وسيلة المسلم في تهذيب صحيح مسلم، وتقريب الوصول إلى علم الأصول.

انظر نفح الطيب جـ ٣ ص ٢٧٠ ـ ٢٧٣، ومعجم المؤلفين جـ ٩ ص ١١.

والمعنى أن خلق السماوات في غاية الإتقان، وتخصيص الآية بخلق السماوات لورودها بعد قوله تعالى: ﴿... ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا ... **الآية**﴾»[1][2].

وإذا ثبت أن المقصود بالتفاوت في الآية، التفاوت من جهة الخلقة؛ بطل قولكم. «ولا يجوز أن يكون المراد به التفاوت من جهة الخلقة». وعليه فيبطل استدلالكم بالآية.

وأيضاً: فإن أول الآية حجة عليكم، وهو قوله تعالى: ﴿ خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ ... **الآية**﴾[3].

يقول الباقلاني - في معرض رده على استدلال المعتزلة بهذه الآية -: «إن أول الآية حجة عليهم، لأنه سبحانه وتعالى قال: **﴿خلق الموت والحياة... الآية﴾**، وبين الموت والحياة تفاوت؛ وهو خالق الجميع، لا خالق لذلك غيره؛ فكذلك كفر الكافرين، وإيمان المؤمنين، وإن كان بينهما تفاوت في الحكم، فليس بينهما تفاوت في الإيجاد والاختراع، وإحكام الخلق، فصح أن الآية حجة عليهم لا لهم»[4]. وبهذا يظهر بطلان استدلال المعتزلة بهذه الآية. والله أعلم.

الشبهة الثانية:

قال تعالى: ﴿ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ... **الآية**﴾[5].

وجه الاستدلال بالآية:

يقول القاضي عبد الجبار - بعد أن أورد هذه الآية للاستدلال على أن العباد يخلقون أفعالهم: «... إن الله - سبحانه وتعالى - بين أن أفعاله كلها متقنة، والإتقان يتضمن الإحكام والحسن جميعاً، حتى لو كان محكماً، ولا يكون حسناً لكان لا يوصف بالإتقان، ألا ترى أن أحدنا لو تكلم بكلام فصيح يشتمل على الفحش والخنا، فإنه وإن وصف بالإحكام لا يوصف بالإتقان؛ ثم قال: إذا ثبت هذا ومعلوم أن في أفعال العباد ما يشتمل على التهود والتنصر والتمجس وليس شيئاً من ذلك متقناً؛ فلا يجوز أن يكون الله تعالى خالقاً لها»[6].

---

(١) سورة تبارك: آية ٣.

(٢) التسهيل في علوم التنزيل جـ ٤ ص ٢٥٠.

(٣) سورة الملك: آية ٢.

(٤) الانصاف ص ١٣٣.

(٥) سورة النمل: آية ٨٨.

(٦) شرح الأصول الخمسة ص ٣٥٨.

مناقشة الشبهة:

إن هذه الشبهة باطلة، لما يلي:-

أولاً: أن الإتقان لا يحصل إلا في المركبات، فيمتنع وصف الأعراض بها[1]. وإذا لم توصف الأعراض بالإتقان؛ بطل الاستدلال بالآية، لأن الاستدلال بها ينبني على أن الإتقان يكون في الأعراض.

ثانياً: يقول ابن حزم: «إن هذه الآية حجة عليهم، لا لهم؛ لأن الله تعالى أخبر أنه بصنعه أتقن كل شيء، وهذا على عمومه وظاهره، فالله تعالى صانع كل شيء، وإتقانه له أن خلقه جوهراً أو عرضاً جاريين على رتبة واحدة أبداً، وهذا عين الإتقان»[2].

وبهذا يظهر بطلان الاستدلال بهذه الآية، على أن العباد هم الخالقون لأفعالهم. والله أعلم.

الشبهة الثالثة:

يقول القاضي عبد الجبار: «ومن الأدلة على أن العباد خالقون أفعالهم قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَٰطِلًا .. **الآية**﴾[3]. ثم قال: فقد نفى الله تعالى أن يكون في خلقه باطل، فلولا أن هذه القبائح وغيرها من التصرفات من جهتنا ومتعلقة بنا؛ وإلّا كان يجب أن تكون الأباطيل كلها من قبله، فيكون مبطلاً كاذباً - تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً»[4].

مناقشة الشبهة:

إن معنى الآية أن الله - سبحانه وتعالى - ما خلق السماوات والأرض وما بينهما - عبثاً ولعباً - على ما يتوهمه من زعم أنه لا حشر، ولا نشر، ولا ثواب، ولا عقاب، بل خلقهما بالحق للاعتبار بهما والاستدلال على خالقهما؛ ومن ثم إثابة المتقين الطائعين، ومجازاة المذنبين والكافرين. ولذا قال تعالى - بعدها - : ﴿ذَٰلِكَ ظَنُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنَ ٱلنَّارِ﴾[5]. يعني من إنكارهم الثواب والجزاء والعقاب[6]...

---

(١) التفسير الكبير جـ ٢٤ ص ٢٢٠.

(٢) الفصل جـ٣ ص ٦٥.

(٣) سورة (ص): آية ٢٧.

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٣٦٢.

(٥) سورة (ص): آية ٢٧.

(٦) التسهيل لابن جزي جـ٣ ص ٤٠٠، والطبري جـ٢ ص ١٧٣، والقرطبي جـ ٥ ص ١٩١، والتمهيد ص ٣١٢، بتصرف.

وعلى ذلك فقولهم: إن معنى الآية «نفي أن يكون في خلقه باطل غير صحيح»، وإذا كان غير صحيح؛ بطل استدلالهم بالآية. والله أعلم.

الشبهة الرابعة:

قال تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ... **الآية**﴾[1].

وجه الاستدلال:

يقول القاضي عبد الجبار: «لا تخلو الآية؛ إما أن يكون المراد بها أن جميع ما فعله الله سبحانه وتعالى فهو إحسان أو المراد بها أن جميعه حسن. ولما كان لا يجوز أن يكون المراد بها الإحسان؛ لأن في أفعاله تعالى ما لا يكون إحساناً كالعقاب، فليس إلّا أن المراد بها الحسن على ما نقول. إذا ثبت هذا ومعلوم أن أفعال العباد تشتمل على الحسن والقبيح، فلا يجوز أن تكون مضافة إلى الله تعالى»[2].

مناقشة الشبهة:

يقال لهم: ليس «أحسن» من معنى «حسن»؛ وإنما معناها أنه يحسن ويعلم كيف يخلق، كما يقال: فلان يحسن الظلم، ويحسن السفه، ويحسن فعل الخير والجميل، أي: يعلم كيف يفعل ذلك[3].

يقول ابن الجوزي[4]: «قوله تعالى: ﴿أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ... **الآية**﴾[5]. أي: لم يتعلمه من أحد كما يقال: فلان يحسن كذا، إذا علمه، قاله مقاتل والسدي»[6]. وعلى ذلك؛ فقولهم: إن أحسن من معنى حسن باطل؛ وعليه فيبطل إستدلالهم بالآية. والله أعلم.

---

(١) سورة السجدة: آية ٧.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٣٥٧.

(٣) التمهيد ص ٣١٢.

(٤) هو عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي القرشي التيمي البكري البغدادي (أبو الفرج) علّامة عصره في التاريخ والحديث، كثير التصانيف. ولد ببغداد سنة ٥٠٨ هـ، وتوفي بها سنة ٥٩٧ هـ.
له نحو: ثلاثمائة مصنف، منها: تلقيح فهوم أهل الآثار في مختصر السير والأخبار، ومناقب عمر بن عبد العزيز، والناسخ والمنسوخ، وتلبيس وإبليس، وزاد المسير في علم التفسير، ومناقب عمر بن الخطاب.
انظر الأعلام جـ ٤ ص ٨٩، ٩٠.

(٥) سورة السجدة: آية ٧.

(٦) زاد المسير في علم التفسير جـ ٦ ص ٣٣٤.

ثانياً: الشبهات العقلية:

من الشبهات العقلية التي تمسك بها المعتزلة في قولهم: إن العباد يخلقون أفعالهم، ما يلي:-

الشبهة الأولى:

قالت المعتزلة: الدليل على أنه لا يجوز أن تكون أفعالنا خلقاً للّه تعالى، وأن العباد لا فعل لهم؛ أنه لو كان الخالق لها لم يصح أمره بها ونهيه عن بعضها، وإثابته على الحسن والجميل منها، وذمه وعقابه على القبيح من جملتها[1].

يقول القاضي عبد الجبار: «لو كان تعالى هو الخالق لفعلهم؛ لوجب أن لا يستحقوا الذم على قبيحه، والمدح على حسنه؛ لأن استحقاق الذم والمدح على فعل الغير لا يصح»[2].

ويقول ثمامة[3] بن الأشرس: «لا تخلو أفعال العباد من ثلاثة أوجه: إما كلها من الله ولا فعل لهم فلم يستحقوا ثواباً ولا عقاباً ولا مدحاً ولا ذماً، أو تكون منهم ومن الله، فيجب المدح والذم لهم جميعاً، أو منهم فقط كان لهم الثواب والعقاب والمدح والذم»[4].

مناقشة الشبهة:

أولاً: هذه الشبهة تنبني على أن العباد لا فعل لهم، بمعنى أنهم مجبورون على ما يكون منهم من تصرفات، وهذا باطل لا نقول به. يقول ابن تيمية: أفعال العباد خلقاً للّه وكسباً للعباد بمنزلة الأسباب للمسببات، فالعباد لهم قدرة ومشيئة وإرادة، ولكنها تحت قدرة الله ومشيئته. قال تعالى: ﴿ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[5]. وكذلك نطق القرآن بإثبات الفعل للعباد. قال تعالى: ﴿ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴾[6]. وأمثال هذه الآية كثير مما يدل دلالتها... إلى أن قال: ولا يلزم قولنا هذا شركاً وإلا فيكون إثبات جميع الأسباب شركاً. وقد قال تعالى: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ... **الآية**﴾[7].

---

(١) نهاية الاقدام ص ٨٣، ٨٤، والتمهيد ص ٣٠٧، والانصاف ص ١٥٥.

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد جـ ٨ ص ١٩٣.

(٣) انظر فرقة الثمامية ص ٦٢ من الرسالة.

(٤) المنية والأمل لابن المرتضي ص ٣٥.

(٥) سورة التكوير: آية ٢٩.

(٦) سورة الواقعة: آية ٢٤.

(٧) سورة التوبة: آية ١٤.

فبين سبحانه وتعالى أنه المعذب، وأن أيدينا أسباباً وآلات. . . في وصول العذاب إليهم[1]. . .

كما لا يلزم قولنا هذا أن يكون العبد مجبوراً على أعماله، فإن الجبر الذي أنكره سلف الأمة. . . هو أن يكون الفعل صادراً عن الشيء من غير إرادة ولا مشيئة ولا اختيار مثل: هبوب حركة الأشجار. . . ولذلك انقسمت الأفعال إلى اختياري واضطراري، واختص المختار منها بإثبات الأمر والنهي. . .[2]؛ وعلى هذا فإنه يبطل قولهم: إن العباد لا فعل لهم. وإذا بطل الأصل، بطل الفرع.

ثانياً: أنا لا نقول: إن الله تعالى آمر لأحد من خلقه بخلق شيء من الأفعال، ولا ناهٍ له عن ذلك. . . لأن الخلق مستحيل من العبد، وإنما نقول: إن الله تعالى إنما أمر باكتساب ما خلقه ونهى عن ذلك[3]. وإذا كان الأمر والنهي متوجهاً إلى جهة الاكتساب، فلا منافاة بين الخلق والأمر.

ثالثاً: أنا لا نقول: إن المدح والثواب ولا الذم والعقاب يحصل بفعل الفاعل منا حتى يوجب ذلك كونه خلقاً له واختراعاً، بل نقول: إن ذلك يحصل بحكم الله تعالى، ويجب ويستحق بحكمه. . . ألا ترى بالإجماع منا ومنكم ومن جميع المسلمين، أن الدية تجب على العاقلة بقتل غيرها خطأً، وإن لم تفعل العاقلة شيئاً يستحق به إيجاب ذلك عليها، وأن ذلك الذي فعلته ليس خلقاً لها، بل هو خلق لغيرها، وهو الله تعالى عند المسلمين، وخلق للقاتل على زعمكم، فصح أن الوجوب حصل بإيجاب الله تعالى وحكمه لا بخلق العاقلة وفعلها، وكذلك جميع الأحكام في الدنيا والآخرة، إنما تجب بإيجاب الله تعالى وإرادته لا بكونها خلقاً للفاعل. ومثل ذلك: الأكل في الصيام إذا كان العبد ناسياً، يعتبر فعلاً للعبد كما هو فعل له عند تعمده، لكن الله تعالى حكم بأن أحدهما مفطر ومبطل للصوم، ويذم ويعاقب عليه، والآخر بالضد من ذلك، وإن كان الجميع فعلا للعبد؛ مما يدل أن ذلك إنما يكون بحكم الله تعالى، لا بكونه خلقاً للفاعل[4].

فإذا كان الثواب والعقاب يحصل بحكم الله تعالى، لم يلزم منافاة بين خلق الله

---

(١) مجموع الفتاوى جـ ٨ ص ٣٨٩، ٣٩٠، بتصرف.

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية جـ ٨ ص ٣٩٣، ٣٩٤، بتصرف.

(٣) انظر التمهيد ص ٣٠٧.

(٤) الانصاف ص ١٥٥، بتصرف.

تعالى لأفعال العباد وإثابتهم أو عقابهم عليها؛ إضافة إلى هذا: فإن الإثابة والعقاب على الاكتساب لا على الخلق[1].

وإذا كان لا منافاة بين خلق الله لأفعال العباد وأمرهم ونهيهم وإثابتهم وعقابهم عليها؛ بطلت هذه الشبهة. والله أعلم.

وأما قول ثمامة: إن أفعال العباد لا تخلو من ثلاثة أوجه: إما كلها من الله ولا فعل لهم، ولم يستحقوا ثواباً ولا عقاباً أو منهم فقط كان لهم الثواب والعقاب، أو منهم ومن الله، وجب المدح والذم لهم جميعاً.

فنقول: إن قول ثمامة باطل، وقد بينا بطلان الوجهين الأولين من قوله، وهما قوله: «إما كلها من الله ولم يستحقوا ثواباً ولا عقاباً، أو كلها من الخلق...».

بينا بطلان هذين الوجهين بقولنا أفعال العباد خلق للّه وكسب للعباد. فالوجه المتعلق بالعباد والذي عليه الثواب والعقاب؛ غير الوجه المتعلق بالله، فمن الله خلقها، ويثابون ويعاقبون على كسبها.

أما الوجه الثالث من قول ثمامة: وهو قوله: «أو تكون من الخلق ومن الله؛ فحينئذ يستحقون الثواب والعقاب جميعاً». هذا القول أيضاً باطل؛ إذ يستلزم الشركة بين الله وخلقه، ولا يلزمنا؛ بل إن قولكم هذا عائد عليكم لأنكم تقولون: إن العباد يخلقون أفعالهم، وهي بعض الأعراض، وأن الله تعالى يفعل سائر الأعراض، فهذا عين الشرك تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. وأما نحن فلا يلزمنا إيجاب الشركة للّه تعالى فيما قلنا، لأن الاشتراك لا يجب بين المشتركين إلا باتفاقهما فيما اشتركا فيه. وبرهان ذلك: أن أموالنا ملك لنا وملك للّه عز وجل بإجماع منا ومنكم، وليس ذلك بموجب أن نكون شركاءه فيها لاختلاف جهات الملك؛ لأن الله تعالى إنما هو المالك لها لأنها مخلوقة له تعالى... وهي ملك لنا لأنها كسب لنا، وملزمون بأحكامها، ومثل ذلك أفعالنا، فهي مخلوقة للّه وكسب لنا، فلسنا شركاء له...[2].

وبهذا يظهر بطلان الوجه الثالث من قول ثمامة. والله أعلم.

الشبهة الثانية:

قالت المعتزلة: وجدنا أفعالنا واقعة على حسب قصدنا، فوجب أن تكون خلقاً لنا، وفعلاً لنا؛ قالوا: وبيان ذلك؛ أن الواحد منا إذا أراد أن يقوم قام، وإذا أراد أن يقعد قعد،

---

(١) انظر التمهيد ص ٣٠٧.

(٢) الفصل لابن حزم جـ٧ ص ٦٤، ٦٥، بتصرف.

وإذا أراد أن يتحرك تحرك، وإذا أراد أن يسكن سكن، وغير ذلك. فإذا حصلت أفعاله على حسب قصده ومقتضى إرادته، دل على أن أفعاله خلق له وفعل له[1].

يقول القاضي عبد الجبار: «. . . طريقة أخرى في أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم، وأنهم المحدثون لها. وتحريرها: هو أن هذه التصرفات يجب وقوعها بحسب قصودنا ودواعينا، ويجب انتفاؤها بحسب كراهتنا وصرفنا، مع سلامة الأحوال؛ إما محققاً أو مقدراً، فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا؛ وإلا لما وجب ذلك فيها»[2].

ويقول ابن منتويه ـ وهو يسوق الدلالة على أن الواحد منا فاعل على الحقيقة ـ: «. . . إن العلم بوقوع تصرفنا بحسب دواعينا وقصودنا وغير ذلك من أحوالنا حاصل على وجه لا يمكن دفعه عن النفس، ومعلوم استمرار ذلك. . . فكل ما نقض هذه الجملة يجب بطلانه. . . . »[3].

مناقشة هذه الشبهة:

إن هذه الشبهة باطلة، وبيان ذلك من وجوه، منها:

أولاً: قولكم «إن أفعال العباد تحصل بحسب قصودهم. . .» غير صحيح على إطلاقه، فإنا نرى من يريد شيئاً ويقصده، ولا يحصل له ما يريده وما يقصده، فإنه ربما أراد أن ينطق بصواب فيخطىء، وربما أراد أكلاً لقوة وصحة، فيضعف ويمرض؛ وربما ابتاع سلعة ليربح فيخسر، وربما أراد القيام فيعرض له ما يمنعه منه إلى غير ذلك، فبطل ما ذكرتموه، وصح أن فعله خلق لغيره يجري على حسب مشيئة الخالق تعالى، وإنما يظهر كسبه لذلك الفعل بعد تقدم المشيئة والخلق من الخالق[4].

ثانياً: إن وقوع الكسب من الخلق على حسب القصد منهم، لا يدل على أنه خلق لهم. . . ودليل ذلك: أن مشي الفرس مثلاً. . . يحصل على قصد الراكب وإرادته من عدو وتقريب. . . ووقوف إلى غير ذلك. ولا يقول عاقل: إن الراكب خلق جري الفرس ولا سرعتها ولا غير ذلك من أفعالها، فبطل أن يكون حصول الفعل على قصد الفاعل دليلاً على أنه خلقه. ومثل ذلك السفن يحصل سيرها وتوجهها في السير يميناً وشمالاً على حسب قصد الملاح، ولا يدل ذلك على أن الملاح خلق سير السفن ولا توجهها. فإن كابروا الحقائق وقالوا: نقول: إن ذلك خلقه الملاح والفارس، فقد خرجوا عن الدين،

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٣٣٦، ٣٣٧، والانصاف ص ١٣٥.
(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٣٣٦.
(٣) المحيط بالتكليف ص ٣٤٠.
(٤) الإنصاف ص ١٥٣، بتصرف.

وسووا بين الخالق والعباد في أن قدرة كل واحد منهما تتعلق بمقدورات، وهذا كفر صراح.

وإن قالوا: حركات السفن تقع على حسب قصد الملاح، وليست بخلق له قلنا: فكذلك أفعال أحدنا قد تقع ـ ولا نقول: إنها تقع في كل حال ـ على حسب قصده، ولا يدل ذلك على أنه خلقها. . . يؤكد ذلك ـ أيضاً ـ أن نمو الزرع يحصل على حسب قصد الزارع وقيامه عليه بسقيه، وغير ذلك، ولا يقول أحد أن نمو الزرع خلقه الزارع. . وإن كان حاصلاً على حسب إرادة القائم عليه وقصده؛ وكذلك فيما يحصل من الواحد منا إذا أراد الله تعالى حصوله على حسب قصده لا يدل على أنه هو خلقه، بل الخالق له هو الله تعالى[1].

ثالثاً: نحن لا نقول: إن العبد مجبور على أفعاله حتى يلزمنا ما ذكرتم بل نقول: إن العبد له قدرة ومشيئة لكنها تحت قدرة الله ومشيئته، كما بيناه عند الرد على الشبهة الأولى.

وإذا كان العبد غير مجبور على أفعاله، وأن له قدرة ومشيئة، فإن ما يحصل منه من تصرفات قد تقع على حسب قصده لا يمنع أن تكون بهذه القدرة التي أعطاه الله إياها، والتي لا تخرج عن قدرة الله الشاملة. وعلى ذلك فكون العبد يحصل له بعض التصرفات على حسب قصده لا يدل على أنه هو الخالق لأفعاله، وعليه فتبطل هذه الشبهة. والله أعلم.

الشبهة الثالثة: نفي الظلم عن الله تعالى:

ترى المعتزلة أن في القول بأن الله تعالى خالق أفعال العباد تجويراً له تعالى من وجوه، منها:

أولاً: يقول القاضي عبد الجبار: «وأحد ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يكون خالقاً لأفعال العباد؛ هو أن في أفعال العباد ما هو ظلم وجور، فلو كان تعالى خالقاً لها؛ لوجب أن يكون ظالماً جائراً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً»[2].

ثانياً: يروي شارح الطحاوية أن المعتزلة قالوا: «. . . كيف يستقيم الحكم على قولكم بأن الله يعذب المكلفين على ذنوبهم، وهو خلقها فيهم؟ فأين العدل في تعذيبهم على ما هو خالقه فيهم؟! . . .»[3].

---

(١) الإنصاف ص ١٥٣، ١٥٤، بتصرف.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٣٤٥.

(٣) شرح الطحاوية ص ٤٩٧، وانظر المغني في أبواب العدل والتوحيد جـ ٨ ص ١٧٣، ١٩٣.

المناقشـــة:

أولاً: الرد على القسم الأول من الشبهة:

وهو قولهم «إن في أفعال العباد ما هو ظلم وكذب... فلو كان الله خالقاً لها لنسبت إليه».

أ ـ هذا الإلزام غير صحيح؛ لأن كون الباري تعالى خالقاً لا يوجب أن يتصف بما خلق من ظلم وكذب وطاعة ومعصية؛ لأن هذه الصفات؛ إنما هي لمن قامت به، فالظلم مثلاً: صفة للظالم... ألا ترى أن الأسود صفة لمن قام به السواد، ولا يكون صفة لله تعالى، وإن كان تعالى هو خالق السواد، فكذلك الظلم والكذب والطاعة والمعصية كلها صفات لمن حلت به ولا يوجب ذلك وصف خالقها بها[1]...

ب ـ هذه الصفات من ظلم وكذب وجور ومعصية وطاعة... إنما خلقها سبحانه وتعالى لمن حلت فيه، فالظلم خلقه تعالى للظالم به، وخلق الجور للجائر به، وكذلك الكذب والمعصية... كما أنه خلق الظلمة للمظلم بها، وخلق الضوء للمستضيء به... فكما أنه تعالى خلق الظلمة لليل، والضياء للنهار... ولم يوجب ذلك كونه ظلمة ولا ضياء، فكذلك خلق الطاعة للطائع بها، والكذب كذباً للكاذب به، والجور جوراً للجائر به؛ ولم يوجب ذلك كونه جائراً ولا ظالماً ولا كاذباً... فصح أن خلقه تعالى لهذه الصفات لا يلزم وصفه بها[2].

جـ ـ أن الظلم والجور والكذب لا يكون ظلماً ولا جوراً ولا كذباً إلا إذا خالف الأمر... وهذا كله يصح الوصف به لمن فوقه آمر أمره وناه نهاه وهم الخلق... وأما الخالق فليس فوقه آمر ولا ناه، فلا يصح وصفه بشيء من هذا[3]...

فإذا كان لا يلزم من كونه تعالى خالقاً للجور والظلم وصفه بشيء منها إضافة إلى أنه لا يصح وصفه بهذه الصفات، لأنها تستلزم أن يكون فوقه تعالى آمر، والله يتنزه عن ذلك. إذا كان الأمر كذلك؛ بطل قولكم «إن في أفعال العباد ما هو ظلم وكذب... فلو كان الله خالقاً لها لنسبت إليه»، وبذلك يبطل الجزء الأول من الشبهة. والله أعلم.

ثانياً: الرد على القسم الثاني من الشبهة:

وهو قولهم: كيف يعذب الله المكلفين على ذنوبهم وهو خلقها فيهم، فأين العدل في تعذيبهم على ما هو خالقه فيهم؟...».

---

(١) الانصاف ص ١٥٥، بتصرف، وانظر منهاج السنة جـ ١ ص ٣٢١.

(٢) منهاج السنة جـ ١ ص ٣٢١، والانصاف ص ١٥٦، بتصرف.

(٣) الانصاف ص ١٥٦، بتصرف.

لقد رد شارح الطحاوية على هذا فقال: «إن ما يبتلي به العبد من الذنوب الوجودية، وإن كانت خلقاً للّه تعالى فهي عقوبة له على ذنوب قبلها، فالذنب يكسب الذنب ومن عقاب السيئة السيئة بعدها، فالذنوب كالأمراض التي يورث بعضها بعضاً. بقي أن يقال: فالكلام في الذنب الأول الجالب لما بعده من الذنوب. يقال: هو عقوبة أيضاً على عدم فعل ما خلق له وفطر عليه، فإن الله سبحانه وتعالى خلقه لعبادته وحده لا شريك له، وفطره على محبته وتأليهه والإنابة إليه، كما قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا... الآية﴾ (1). فلما لم يفعل ما خلق له وفطر عليه من محبة الله وعبوديته عوقب على ذلك بأن زين له الشيطان ما يفعله من الشرك والمعاصي، فإنه صادف قلباً خالياً قابلاً للخير والشر، ولو كان فيه الخير الذي يمنع ضده لم يتمكن منه الشر. قال تعالى: ﴿.. كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ (2)... وأما إذا صادف قلباً فارغاً تمكن منه بحسب فراغه فيكون جعله مذنباً مسيئاً في هذا الحال عقوبة له على عدم الإخلاص، وهو محض العدل.

فإن قيل: فذلك العدم من خلقه فيه؟ فالجواب: هذا سؤال فاسد. فإن العدم كإسمه لا يفتقر إلى التكوين والإحداث، فعدم الفعل ليس أمراً وجودياً حتى يضاف إلى الفاعل(3)...

وبذلك تبطل هذه الشبهة. والله أعلم.

الشبهة الرابعة: تبرير إرسال الرسل:

إذا كان الله خالق أفعال العباد، وكان العباد لا فعل لهم فأي فائدة في إرسال الرسل(4)؟!

يقول هشام الفوطي: «إذا كان الله لم يزل عالماً بكفر الكافرين، فما معنى إرسال الرسل إليهم؟ وما معنى الاحتجاج عليهم؟ وما معنى تعويضهم لما قد علم أنهم لا يتعرضون له؟ هل يكون حكيماً من دعا من يعلم أنه لا يستجيب له ومن لا يرجو إجابته؟»(5).

---

(1) سورة الروم: آية ٣٠.

(2) سورة يوسف: آية ٢٤.

(3) شرح الطحاوية ص ٤٩٧، ٤٩٨.

(4) المعتزلة ص ٩٦، وانظر الانتصار ص ١١٧.

(5) الانتصار ص ١١٧.

مناقشة هذه الشبهة:

والجواب على هذه الشبهة من وجوه:-

الأول: هذه الشبهة تنبني على أن العباد لا فعل لهم بمعنى أنهم مجبورون على ما يكون منهم من تصرفات، وقد سبق بيان ما في هذا القول من لبس وإبطاله عند الرد على الشبهة الأولى، فإذا بطل الأصل، بطل الفرع[1].

الثاني: أن في قول هشام ما يشير إلى أن الله غير عالم بمن سيؤمن من عباده قبل إرسال الرسل، وفي هذا إضافة نقص إلى الله تعالى، وأنه سبحانه غير عالم بما سيكون، وإضافة النقص إلى الله عز وجل كفر، فما يؤدي إليه مثله.

الثالث: يقول ابن تيمية: القدر يؤمن به ولا يحتج به، فمن لم يؤمن بالقدر ضارع المجوس، حيث أثبت خالقاً مع الله، ومن احتج بالقدر ضارع المشركين. قال تعالى: ﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا۟ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَىْءٍ نَّحْنُ وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن دُونِهِۦ مِن شَىْءٍ كَذَٰلِكَ فَعَلَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَهَلْ عَلَى ٱلرُّسُلِ إِلَّا ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ ﴾[2]... ومن أقر بالأمر والقدر وطعن في عدل الله وحكمته كان شبيهاً بإبليس، فإن الله ذكر عنه أنه طعن في حكمته وعارضه برأيه، وأنه قال: ﴿ بِمَآ أَغْوَيْتَنِى لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾[3]. وإذا كان الاحتجاج بالقدر باطلاً، فهذه الشبهة باطلة من باب أولى؛ لأن فيها احتجاج بالقدر على إرسال الرسل[4].

رابعاً: معلوم أن الله أرسل الرسل، وأنزل الكتب، لتصدق الرسل فيما أخبرت، وتطاع فيما أمرت. قال تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ. الآية ﴾[5]. والإيمان بالقدر من تمام ذلك؛ إذ هو من جملة ما أمرت به الرسل[6]. فمن نفى القدر - على زعم أنه يعارض إرسال الرسل - فقد كذب الرسل في بعض ما أمرت به، ومعلوم أن تكذيب الرسل كفر، فما يؤدي إليه مثله.

خامساً: أن الرسل إنما بعثوا بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها بحسب الإمكان، فإن ما أتوا به من أمر لا يعارض القدر، إنما هو تفصيل له كاشف له،

---

(١) انظر الرد على الشبهة الأولى من الشبه العقلية ص ١٧٥.

(٢) سورة النحل: آية ٣٥.

(٣) سورة الحجر: آية ٣٩.

(٤) مجموع الفتاوى جـ ٨ ص ١١٤، بتصرف.

(٥) سورة النساء: آية ٦٤.

(٦) مجموع الفتاوى جـ ٨ ص ١٠٦، بتصرف.

وحاكم عليه، فالقدر أصل للأمر ومنفذ له، وشاهد ومصدق له، فلولا القدر؛ لما وجد الأمر ولا تحقق، ولا قام على ساقه، ولولا الأمر، لما تميز القدر ولا تبينت مراتبه وتصاريفه، فالقدر مظهر للأمر، والأمر تفصيل له، والله له الخلق والأمر، أمره تصريف لقدره، وقدره منفذ لأمره، والقدح في القدر إبطال للأمر، وكمال التوحيد إثباته؛ وبذلك يتبين سر إرسال الرسل، وأنه لا يتعارض مع القدر؛ بل كل منهما يصدق الآخر(١).

وبذلك تبطل هذه الشبهة. والله أعلم.

الفرع الثالث: رأي أهل السنة في أفعال العباد المباشرة الاختيارية(٢):

يرى أهل السنة أن أفعال العباد خلق الله وكسب من العباد بمنزلة الأسباب للمسببات، فالعباد لهم قدرة ومشيئة وإرادة، لكنها داخلة تحت قدرة الله ومشيئته وإرادته، كما قال تعالى: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾(٣)(٤).

فالمضاف إلى الله هو خلقها، والمضاف إلى العباد والذي عليه الحمد والذم هو كسبها، قال تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾(٥).

يقول ابن تيمية: «... وتحقيق الكلام أن يقال: فعل العبد خلق لله عز وجل وكسب للعبد...»(٦).

ويقول في موضع آخر: «... إعلم أن الله خلق فعل العبد سبباً مقتضياً لآثار محمودة أو مذمومة»(٧).

ويقول الطحاوي: «وأفعال العباد هي خلق الله وكسب من العباد»(٨).

ويعلق شارح الطحاوية على هذا الكلام فيقول: «... أثبت للعباد فعلاً وكسباً وأضاف الخلق إلى الله، والكسب هو الفعل الذي يعود على فاعله منه نفع أو ضرر كما

---

(١) مجموع الفتاوى جـ٨ ص ٩٣، ٩٤، والكواشف الجلية ص ٥٢٣، بتصرف.
(٢) انظر مجموع الفتاوى جـ٨ ص ٣٨٦.
(٣) سورة التكوير: آية ٢٩.
(٤) انظر مجموع الفتاوى جـ٨ ص ٣٨٩ - ٣٩٣.
(٥) سورة البقرة: آية ٢٨٦.
(٦) مجموع الفتاوى جـ٨ ص ٣٨٣.
(٧) مجموع الفتاوى جـ٨ ص ٣٩٦.
(٨) شرح الطحاوية ص ٤٩٣.

قال تعالى: ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ﴾[1]. انتهى كلام شارح الطحاوية بتصرف[2].

هذا هو رأي أهل السنة في أفعال العباد الاختيارية[3]. والله أعلم.

* * *

المطلب الثاني

أفعـــال التـــولد

تكلمنا ـ فيما سبق ـ عن أفعال العباد المباشرة الاختيارية، والآن نتكلم عن أفعال التولد، وسيتناول كلامنا عليها ـ إن شاء الله ـ تعريف المعتزلة لها وبعض الأمثلة التي توضح ذلك، ثم نسوق خلافهم فيها ونرد عليهم، ثم نبين رأي أهل السنة فيها، فنقول وبالله التوفيق.

الفرع الأول: تعريف المعتزلة لأفعال التولد، وبعض الأمثلة التي توضحها:

أولاً: تعريف أفعال التولد:

يقول الأسكافي[4]: «أفعال التولد هي كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون القصد إليه أو الإرادة له، فهو متولد، وكل فعل لا يتهيأ وقوعه إلا بقصد، ويحتاج كل جزء منه إلى تجدد عزم وإرادة له، فهو خارج من حد التولد داخل في حد المباشر»[5].

ثانياً: الأمثلة:

والأمثلة على ذلك كثيرة، منها: الألم الحادث عند الضرب، والألوان الحادثة عند الضربة، ومثل انحدار الحجر الحادث عن طرحه، والإدراك الحادث عن فتح البصر[6]، وما أشبهها من المسببات غير المقصودة.

الفرع الثاني: خلاف المعتزلة في أفعال التولد:

لقد اختلف المعتزلة في أفعال التولد على أقوال، أهمها ما يلي:

---

(١) سورة البقرة: آية ٢٨٦.

(٢) شرح الطحاوية ص٥٠٢ بتصرف، وانظر مجموع الفتاوى جـ٨ ص٣٨٧.

(٣) مجموع الفتاوى جـ٨ ص٣٨٦.

(٤) انظر فرقة الأسكافية ص٦٨ من الرسالة.

(٥) المقالات جـ٢ ص٨٤، ٨٥.

(٦) المقالات جـ٢ ص٧٨، ٧٩.

القول الأول:

قول من قال: إن المتولدات أفعال لا محدث لها، وممن قال بهذا القول: ثمامة بن الأشرس[1]. يقول القاضي عبد الجبار - وهو يتكلم عن الخلاف حول المتولدات -: «... فأما ثمامة بن الأشرس، فإنه جعل هذه الحوادث ما عدا الإرادة حدثاً لا محدث له»[2].

شبهة ثمامة:

يروي الشهرستاني رأي ثمامة في الفعل المتولد وشبهته فيقول: «... وانفرد ثمامة عن أصحابه بمسائل، منها: قوله: إن الأفعال المتولدة لا فاعل لها؛ إذ لم يمكنه إضافتها إلى فاعل أسبابها، لأنه يلزم أن يضيف الفعل إلى ميت مثلما إذا فعل السبب ومات ووجد المتولد بعده، ولم يمكنه إضافتها إلى الله تعالى، لأنه يؤدي إلى فعل القبيح وذلك محال، فتحير فيه وقال: المتولدات أفعال لا فاعل لها...»[3].

المناقشة:

يقال لثمامة إنك حصرت أفعال التولد بين أن تكون فعلاً للّه، أو فعلاً للعباد، أو فعلاً لا فاعل له ثم أبطلت أن تكون فعلاً للّه أو فعلاً للعباد، ليثبت لك رأيك الباطل، وهو أنها فعل لا فاعل له، ونقول: إن قولك أفعال التولد فعل لا فاعل له باطل، وذلك أنه يلزم من هذا القول إجازة حدوث كل فعل لا من فاعل، لأنه لا فرق بين بعضها وبين البعض الآخر في الاحتياج إلى محدث وفاعل[4]. وإجازة حدوث كل فعل لا من فاعل كفر، لأنه يؤدي إلى إبطال الصانع، وما يؤدي إلى الكفر مثله.

يقول الجويني[5] - وهو يرد على أصحاب التولد - «وإذا جاز ثبوت فعل لا فاعل له

---

(١) انظر فرقة الثمامية ص ٦٢ من الرسالة.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٨.

(٣) الملل والنحل جـ ١ ص ٧١.

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٩، وأصول الدين ص ١٧٧، بتصرف.

(٥) هو إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيوية أبو المعالي بن الإمام أبي محمد الجويني الفقيه. ولد سنة ٤١٩ هـ، توفي أبوه وله عشرون سنة فأقعد مكانه للتدريس بنيسابور، ثم سافر إلى بغداد ثم خرج إلى الحجاز، وجاور بمكة أربع سنين يدرس ويفتي إلى أن رجع إلى بلده بنيسابور فأقعد للتدريس بنظامية نيسابور، وبقي على ذلك قريباً من ثلاثين سنة، وكان مع تبحره في الفقه وأصوله لا يدري الحديث، توفي سنة ٤٧٨.

من مؤلفاته: كتاب نهاية المطلب في دراية المذهب، وكتاب الإرشاد في الأصول، وكتاب الشامل في أصول الدين، وكتاب البرهان في أصول الفقه.

انظر وفيات الأعيان جـ ٣ ص ١٦٧ - ١٧٠.

جاز ـ أيضاً ـ المصير إلى أن ما نعلمه من جواهر العالم وأعراضه ليست فعلاً للّه، ولكنها واقعة عن سبب مقدور موجب لما عداه، وذلك خروج عن الدين وانسلال عن مذهب المسلمين»[1].

وأيضاً: فإن قولكم هذا: مناف للعقل الصحيح؛ إذ أنه ليس هناك إلا خالق أو مخلوق أو صفة للخالق، وهذه المتولدات ليست خالقة ولا صفة للخالق، فإذا هي مخلوقة، وإذا كانت كذلك؛ بطل قولكم: إنها فعل لا فاعل له، وإذاً فالقول بأن المتولدات فعل لا فاعل له باطل، فلم يبق إلا أن تكون فعلاً للّه أو للعباد، وقد أقررت بأن المتولدات ليست من أفعال العباد، وهو ما نوافقك عليه، وإذا بطل أن تكون المتولدات فعلاً لا فاعل له ولم تكن من أفعال العباد، لم يبق إلا أنها من فعل الله تعالى، وهو القول الحق ـ إن شاء الله ـ بل إن في القول بأنها ليست من صنع الله منافاة لصريح القرآن. قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ... الآية﴾[2].

القول الثاني:

قول من نسبها إلى طبع الإنسان كالجاحظ أو فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة كالنظام ومعمر. يقول القاضي عبد الجبار: «وأما المتولدات ففيها نوع من الاختلاف... ففي الناس من علقها بالطبع على ما قاله أبو عثمان الجاحظ[3] في أفعال الجوارح والمعرفة، ولم يجعل الواقع عند الاختيار سوى الإرادة دون الحركات وما شاكلها. وفيهم من قال: إن هذه الحوادث التي تحدث في الجمادات، إنها تحصل فيها بطبع المحل، وهو النظام، وإليه ذهب معمر»[4].

ويقول النظام: «إن كل ما جاوز حد القدرة، فهو من فعل الله تعالى بإيجاب الخلقة، بمعنى أن الله طبع الحجر إذا دفعته اندفع»[5].

المناقشة:

ستتضمن المناقشة ـ إن شاء الله ـ الرد على الجاحظ، ثم الرد على النظام ومعمر، فنقول وبالله التوفيق.

---

(١) الإرشاد للجويني ص ٢٣٢.
(٢) سورة الزمر: آية ٦٢.
(٣) انظر فرقة الجاحظية ص ٧٠ من الرسالة.
(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٧.
(٥) المغني في أبواب العدل والتوحيد جـ ٩ ص ١١.

أولاً: الرد على الجاحظ:

لقد رد القاضي عبد الجبار على الجاحظ قوله: إن المتولـدات تحصل بـطبع الإنسان، وإليك بعض ردوده كما يرويها عبد الكريم عثمان ملخصة.

١ ـ إن حال المتولدات لا يختلف عن حال المباشرة، لأن الفعل المتولد يقع عند حصول السبب وزوال الموانع، والفعل المباشر يحصل عند تكامل البواعث إلى الفعل، وإذا ما حصلت هذه البواعث أو الدواعي كان لا بد من وجود الإرادة، وإذا وجدت الإرادة فقد أصبحت سبباً للفعلين، فهي سبب مباشر للفعل المبتدىء، وسبب بالواسطة للفعل المتولد، فأين الفرق بينهما وكلاهما يحصل من الفاعل؟ وكيف يحصل المراد بالطبع والإرادة باختيار الفاعل مع أن الحالة فيهما سواء، فإما أن يعلقا جميعاً بالطبع، أو يضافا إلى الفاعل. ، أما أن يجعل أحدهما بالطبع، والآخر باختيار الفاعل فلا[١].

٢ ـ إن تعليق الجاحظ للمتولد بالطبع يوجب أن يضاف الفعل إلى المحل الذي حصل فيه الفعل لا إلينا، فيسمى المحل فاعلاً[٢]، ويستحق الذم والمدح، وهذا محال فما يؤدي إليه مثله.

٣ ـ إذا كان الإنسان يفعل هذه المتولدات طباعاً عند الإرادة، فما هي الحاجة إلى وجود القدرة؟ إن مثل هذا القول يجوّز أن يقع الفعل دون القدرة عليه[٣].

٤ ـ ما دام الفعل يقع حتماً بطبع الإنسان إذا وجدت الإرادة والدواعي إليه، فإنه يجوز أن يوجد داع وإرادة أخرى معارضة للإرادة الأولى والداعي الأول، فيقع الفعل أيضاً، وهكذا يجتمع فعلان متناقضان في وقت واحد، واجتماع المتناقضين مستحيل، فما يؤدي إليه مثله[٤].

وإذاً فقول الجاحظ: إن الفعل المتولد يقع بطبع الإنسان باطل، وإذا بطل أن تكون الأفعال المتولدة طباعاً؛ فإما أن تكون من الله أو من الإنسان؛ إن كانت من الإنسان، فتكون كالأفعال الاختيارية، ويشملها ما يشمل الأفعال الاختيارية من رد، وقد سبق الرد عليها عند الرد على شبهات المعتزلة في أفعال العباد الاختيارية. وإن كانت من الله فقد سلموا وأذعنوا للحق. والله أعلم.

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٨، وانظر نظرية التكليف ص ٤٢٨.
(٢) نظرية التكليف ص ٤٢٨.
(٣) (٤) نظرية التكليف ص ٤٢٨.

ثانياً: الرد على النظام ومعمر:

ذكرت عند عرضي لرأي النظام ومعمر أنهما يذهبان إلى أن المتولدات من أفعال الله تعالى بإيجاب الخلقة: ونقول: إن هذا الرأي يشتمل على حق وباطل؛ فأما قولهم: إن المتولدات من أفعال الله تعالى، فهو حق.

وأما قولهم: بإيجاب الخلقة؛ فإنه باطل، ولذلك خطأهم البغدادي حيث قال: «وزعم النظام منهم أن المتولدات كلها من أفعال الله تعالى بإيجاب الخلقة... ثم قال: وهذا القائل عندنا مصيب في قوله: إن الله خالق المتولدات ومخطىء في دعواه إيجاب الخلقة على معنى أن الله طبع الحجر على أن لا يقف في الهواء، لأن وقوفه جائز عندنا...»[١].

كذلك رد القاضي على النظام ومن معه، ونختار من ردوده ما يتناسب والجزء المرفوض لدينا من قول النظام، وهو قوله «... بإيجاب الخلقة». أي: أن الله طبع الحجر طبعاً على أن يذهب إذا دفعه دافع، وينزل إذا رماه رام[٢]. فنقول وبالله التوفيق:

١ ـ يرى القاضي أنه بناء على هذا القول: يلزم العبد أن لا يفعل شيئاً من الأعراض أو الأفعال أصلاً على وجه يتعلق به الاختيار، ويستحق المدح والذم عليه، لأنها كلها تحصل له بطبع المحل أو إيجاب الخلق[٣]، وهو باطل فما يؤدي إليه مثله.

٢ ـ يرى القاضي أيضاً أن موقف من يقول بالطبع والطبيعة أسوأ من موقف الدهرية، فإن هؤلاء نفوا وجود الصانع، فأمكن لهم أن يعلقوا الفعل بالطبع، أما أولئك المعتزلة فقد أثبتوا الله، فكيف يصح لهم أن ينفوا تعلق الأشياء به[٤]؟!

٣ ـ أن قول النظام ومعمر المتولدات تحصل بإيجاب الخلقة يوجب عليهم أن لا تقع الثقة بالنبوات لتجويزهم حصول المعجزات بطبع المحل[٥]. ومعلوم بطلان هذا، فما يؤدي إليه مثله.

وإذاً فقول النظام ومعمر المتولدات تحصل بطبع المحل باطل، وإذا بطل هذا الجزء، بقي الجزء الأول من قولهم، وهو أن المتولدات من فعل الله، وهو القول الحق ـ إن شاء الله ـ والله أعلم.

(١) أصول الدين للبغدادي ص ١٣٩ ط الأولى إستانبول ١٣٤٦ هـ.
(٢) انظر الملل والنحل جـ ١ ص ٥٥.
(٣) نظرية التكليف ص ٤٢٩.
(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٩، وانظر نظرية التكليف ص ٤٣٠.
(٥) شرح الأصول الخمسة ص ٣٨٩.

القول الثالث:

وهو قول أكثر المعتزلة: وقد قسموا أفعال التولد إلى قسمين:

القسم الأول: ما تولد من غير الحي، كحرق النار، وتبريد الثلج، وقد اختلفوا فيه، فقال بعضهم: فعل الله عز وجل، وقال آخرون: فعل الطبيعة، وقال فريق ثالث: أفعال الله لا فاعل لها.

القسم الثاني: ما تولد من الإنسان أو الحي: قالوا: هذا من فعل الإنسان، وممن قال بهذا القول بشر بن المعتمر منشىء القول بالتولد[1]. وكذلك القاضي عبد الجبار، يقول القاضي: «... والذي عندنا أن كل ما كان سببه من جهة العبد حتى يحصل فعل آخر عنده، وبحسبه... فهو فعل العبد، وما ليس هذا حاله، فليس بمتولد عنه...»[2].

المناقشـــة:

ذكرت أن القسم الأول من أفعال التولد وهو ما تولد من غير الحي، ذكرت أنهم اختلفوا فيه، فقال بعضهم: إنه من فعل الله ـ عز وجل ـ وهذا القول يوافق القول الحق ـ إن شاء الله ـ، وقال البعض الآخر: إنه من فعل الطبيعة، وهؤلاء يتفق قولهم وقول النظام، وقد سبق الرد عليه، وقال الفريق الثالث: إنها أفعال لا فاعل لها، وهذا القول يتفق مع رأي ثمامة، وقد سبق الرد عليه.

إذاً لم يبق إلا القسم الثاني: وهو ما تولد من فعل الإنسان أو الحي، قالوا: إنه من فعل الإنسان أو الحي.

والرد على هذا القسم كالآتي:ـ

أولاً: لقد رد على هذا القول ابن حزم ـ رحمه الله ـ فقال: إن كل ما في العالم من جسم أو عرض في جسم أو أثر في جسم، فهو فعل الله ـ عز وجل ـ بمعنى أنه خلقه؛ وكل ذلك مضاف بنص القرآن، وبحكم اللغة إلى ما ظهر منه من حي أو جماد. قال تعالى: ﴿ فَإِذَآ أَنزَلْنَا عَلَيْهَا ٱلْمَآءَ ٱهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنۢبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍۭ بَهِيجٍ ﴾[3]. فقد نسب الله عز وجل الاهتزاز والإنبات والربو إلى الأرض؛ مع أنه سبحانه وتعالى هو الفاعل لذلك؛ مما يدل على أن النسبة إليها لكونه ظهر منها... وقال تعالى: ﴿ وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا

---

(١) الفصل لابن حزم جـ ٥ ص ٥٩، وأصول الدين ص ١٣٧، والمقالات جـ ٢ ص ٥٧، ٨٦، بتصرف.

(٢) المحيط بالتكليف ص ١٨٠، ١٨١.

(٣) سورة الحج: آية ٥.

خَطَـَٔا فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ مُّؤۡمِنَةٖ . .الآية﴾[1]. فسمى تعالى المخطىء قاتلاً، وأوجب عليه حكماً، وهو لم يقصد قتله، لكنه تولد عن فعله. . . إلى أن قال: ولم تختلف أمة، ولا لغة في صحة قول القائل: مات فلان، وسقط الحائط. فقد نسب الله تعالى وجميع خلقه الموت إلى الميت، والسقوط إلى الحائط. لظهور كل ذلك منها. فصح بكل ما ذكرنا أن إضافة كل أثر في العالم إلى الله تعالى، هي غير إضافته إلى ما ظهر منه، وإنما إضافته إلى الله تعالى لأنه خلقه، وأما إضافته إلى ما ظهر منه أو تولد عنه، فلظهوره منه، اتباعاً للقرآن والسنة، وما يفسرهما من اللغة الفصحى، لأنه لا فرق بين ما ظهر من حي مختار أو غير حي مختار في أن كل ذلك ظاهر مما ظهر منه، وأنه مخلوق للّه تعالى، إلاّ أن الله خلق في الحي اختياراً لما ظهر منه، ولم يخلق الاختيار فيما ليس حياً ولا مريداً. فما تولد عن فعل فاعل، فهو فعل الله ـ عز وجل ـ بمعنى أنه خلقه، وهو فعل ما ظهر منه بمعنى أنه ظهر منه، قال تعالى: ﴿ فَلَمۡ تَقۡتُلُوهُمۡ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمۡۚ وَمَا رَمَيۡتَ إِذۡ رَمَيۡتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ. . .الآيـة﴾[2]. وقال تعالى: ﴿ أَفَرَءَيۡتُم مَّا تَحۡرُثُونَ * ءَأَنتُمۡ تَزۡرَعُونَهُۥٓ أَمۡ نَحۡنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾[3]. فقد نسب الله ـ عز وجل ـ الرمي إلى نبيه ـ ﷺ ـ ولنفسه؛ مما يدل على أن نسبته للرسول ـ ﷺ ـ لظهوره منه، ونسبته إلى الله لكونه الفاعل[4].

كذلك رد البغدادي على أصحاب التولد، فقال: إن أفعال التولد من فعل الله ـ عز وجل ـ ولا يصح أن يكون الإنسان فاعلاً في غير محل قدرته؛ لأنه يجوز أن يمد الإنسان وتر قوسه، ويرسل السهم من يده، فلا يخلق الله تعالى في السهم ذهاباً، ويجوز أن يقع السهم على ما أرسله إليه، ولا يؤثر فيه.

ولأن الإنسان ليس مكتسباً لهذا الفعل حتى يضاف إليه، وإنما يصح من الإنسان اكتساب فعله في محل قدرته[5]. . .

وأيضاً: فإن قولكم هذا، يؤدي إلى إثبات صانع مع الله، وهو باطل باتفاق منا ومنكم، فمُا يؤدي إليه مثله. والله أعلم.

الفرع الثالث: رأي أهل السنة في أفعال التولد:

ذكرنا عند عرضنا لرأي أهل السنة في أفعال العباد الاختيارية؛ أن أهل السنة يرون

(١) سورة النساء: آية ٩٢.
(٢) سورة الأنفال: آية ١٧.
(٣) سورة الواقعة: آية ٦٣ ـ ٦٤.
(٤) الفصل جـ ٥ ص ٥٩، ٦٠، بتصرف.
(٥) أصول الدين ص ١٣٨، بتصرف.

أنها خلق للّه[1]. . ، فإذا كان كذلك فأفعال التولد من باب أولى خلق للّه؛ لأنها متولدة من الأفعال الاختيارية؛ ثم أنها غير مقصودة من الإنسان.

ومما يؤكد ما ذكرنا ما يقوله ابن حزم ـ رحمه الله ـ وهو يروي مذهب أهل السنة في أفعال التولد حيث يقول: «. . . وقال جميع أهل الحق أنه ـ أي فعل التولد ـ فعل الله عز وجل وخلقه. . .»[2].

هذا هو رأي أهل السنة في أفعال التولد. والله أعلم.

* * *

(١) انظر منهاج السنة جـ ١ ص ٣٢١.
(٢) الفصل لابن حزم جـ ٣ ص ٩٧.

المبحث الرابع

رأي المعتزلة في اللطف والصلاح والأصلح ومناقشتهم مع بيان رأي أهل السنّة

تمهيـــد:

لما كانت المعتزلة ترى أن الله تعالى خلق الإنسان وكلفه ومكنه من الفعل بأن أعطاه القدرة التامة على القيام بأعماله، فهو حر مختار فيها، فهل يعني هذا أن الله تركه دون أن يقدم له يد المعونة والتيسير، والتوفيق؟

إن المعتزلة ترى: أن الله لم يتركه بدون عناية، وأوضحوا العلاقة بين عناية الله وقدرة الإنسان بما أسموه باللطف الإلهي[1]. ثم أدى الاختلاف حول ما إذا كان في مقدور الله من الألطاف ما لو فعله بعباده، لآمن الكفار. أدى اختلافهم حول هذا الموضوع، إضافة إلى تعمقهم في الثقافات التي سبقتهم؛ سواء من الفلاسفة أو من الديانات المنزلة، كالمسيحية، أو الوثنية: كالمانوية؛ أدى كل ذلك إلى وضعهم نظرية أخرى، وهي: نظرية الصلاح والأصلح[2].

بعد هذا التقديم نشير إلى أن الكلام على هذا المبحث، كما يلي:ـ

المطلب الأول : مسألة اللطف. وفيه بيان حقيقة اللطف، ورأي المعتزلة فيه، ومناقشتهم، ثم بيان رأي أهل السنة في هذه المسألة.

المطلب الثاني : مسألة الصلاح والأصلح. وفيه بيان حقيقة الصلاح والأصلح، ورأي المعتزلة فيه ومناقشتهم، ثم بيان رأي أهل السنة في هذه المسألة.

فنقول وبالله التوفيق.

* * *

---

(١) انظر نظرية التكليف ص ٣٨٦.

(٢) انظر نظرية التكليف ص ٣٨٧، ٤٠١، ٤٠٢.

المطلب الأول
مسـألة اللطـف

تمهيـد:

والكلام على هذا المطلب ـ إن شاء الله ـ كما يلي: ـ **تقديم**: وفيه بيان حقيقة اللطف.

الفرع الأول : رأي المعتزلة في اللطف.
الفرع الثاني : شبهة المعتزلة، والجواب عليها.
الفرع الثالث : رأي أهل السنة في اللطف.

تقـديـم:

يحسن قبل البدء في الكلام على هذه المسألة أن نعرف ما هي حقيقة اللطف؟

يجيبنا على هذا السؤال: القاضي عبد الجبار فيقول: «اعلم أن اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب، ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار الواجب أو ترك القبيح»[1].

شرح التعريف:

يرى القاضي أن اللطف هو كل ما يحمل الإنسان إلى اختيار الواجبات، وترك المنهيات، أو يكون بسببه أقرب إلى اختيار المأمورات، أو ترك المنهيات.

الفرع الأول: رأي المعتزلة في اللطف:

لمعرفة رأي المعتزلة هنا؛ لا بد أن نسوق شيئاً من أقوالهم التي قالوها في هذا الصدد. يقول القاضي عبد الجبار: «إعلم أن شيوخنا المتقدمين كانوا يطلقون القول بوجوب الألطاف إطلاقاً، ولا وجه لذلك، بل يجب أن يقسم الكلام فيه ويفصل؛ فنقول: إن اللطف؛ إما أن يكون متقدماً للتكليف، أو مقارناً له، أو متأخراً عنه.

فإن كان متقدماً؛ فلا شك في أنه لا يجب؛ لأنه... لا يجب إلا لتضمنه إزاحة علة المكلف، ولا تكليف هناك حتى يجب هذا اللطف...، وأيضاً فإنه... جرى مجرى التمكين، ومعلوم أن التمكين قبل التكليف لا يجب؛ فكذلك اللطف. وإن كان مقارناً له؛ فلا شبهة أيضاً في أنه لا يجب؛ لأن أصل التكليف إذا كان لا يجب؛ بل القديم تعالى متفضل به مبتدئاً فلأن لا يجب ما هو تابع له أولى.. ثم لا يفترق الحال بين ما إذا كان

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٥١٩.

لطفاً في الواجبات، وبين ما إذا كان لطفاً في النوافل، فإنه تعالى كما كلفنا الواجبات، فقد كلفنا النوافل أيضاً، فكان يجب عليه اللطف، سواء كان لطفاًفي فريضة أو في نافلة، خلاف الواحد منا. . . . »[1].

ويقول في موضع آخر: «. . . وقد بينا أن ما وجد مع التكليف. . . لا يكون واجباً. . وإنما يجب ما يتأخر عن حال التكليف من التمكين والألطاف، وما لا يصحان إلا به. . . »[2].

ويقول في موضع ثالث ـ وهو يتكلم عن رأي المعتزلة في اللطف ـ: «ومنهم من يقول: إنه يجب على الله أن يفعل بالمكلف الألطاف، وهو الذي يذهب إليه أهل العدل حتى منعوا أن يكون خلاف هذا قولاً لأحد من مشايخهم. فذكروا أن بشر بن المعتمر رجع إلى هذه المقالة، حكاه عنه أبو الحسين الخياط، وغيره. وقد كان جعفر بن حرب. . . يذهب إلى أن المكلف إذا كان ما يفعله من الإيمان مع عدم اللطف. . . أعظم ثواباً، فاللطف غير واجب؛ ومتى لم تكن الحال هذه، فاللطف واجب. وقد حكي عنه الرجوع عن هذا المذهب»[3].

من كلام القاضي: يظهر لنا أن شيوخه المتقدمين كانوا يطلقون القول بوجوب الألطاف، وأنه يرى أنه لا وجه لذلك؛ بل لا بد من تقسيم اللطف إلى ثلاثة أقسام:ـ

الأول: أن يكون اللطف متقدماً على التكليف، وهذا القسم لا يجب، ويعلل ذلك؛ بأن اللطف يتضمن إزاحة علة المكلف، ولا تكليف هناك، ولأن اللطف يجري مجرى التمكين، والتمكين قبل التكليف لا يجب، فكذلك اللطف.

الثاني: أن يكون اللطف مقارناً للتكليف، وهذا القسم أيضاً لا يجب، لأن أصل التكليف إذا كان لا يجب والله متفضل به ابتداء، فما هو تابع له أولى.

الثالث: أن يكون اللطف متأخراً عن التكليف، وهذا القسم واجب، سواء كان لطفاً في فريضة أو نافلة خلاف الواحد منا؛ وعلى ذلك فالذي يجب من أقسام اللطف القسم الثالث؛ وهو ما إذا كان اللطف متأخراً عن التكليف؛ سواء كان لطفاً في فريضة أو نافلة، أما إذا كان سابقاً للتكليف أو مقارناً له، فلا يجب. كما نستنتج أن هذا الرأي لم يختلف فيه المعتزلة؛ إذ أن من كان من مشايخهم له رأي خاص كبشر بن المعتمر الذي يرى:

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٠، ٥٢١.
(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد جـ ١٤ ص ٥٣.
(٣) المغني في أبواب العدل جـ ١٣ ص ٤، ٥.

عدم وجوب اللطف[1]، وجعفر بن حرب الذي يرى: وجوبه في حالة، وعدم وجوبه في أخرى. قد رجعوا عن أقوالهم إلى قول عامة المعتزلة. وإذاً فالقول بوجوب اللطف قد اتفقت عليه المعتزلة، وقيده القاضي باللطف المتأخر عن التكليف[2].

الفرع الثاني: شبهة المعتزلة التي يتمسكون بها في قولهم بوجوب اللطف على الله، ومناقشتها:

عرفنا آنفاً أن المعتزلة ترى وجوب اللطف على الله، والآن لنعرف ما هي شبهتهم التي يتمسكون بها مع المناقشة.

الشبهــة:

يقول القاضي: «والدليل على صحة ما اخترناه من المذهب هو أنه تعالى إذا كلف المكلف وكان غرضه بذلك تعريضه إلى درجة الثواب، وعلم أن في مقدوره ما لو فعله به لاختار عنده الواجب واجتنب القبيح، فلا بد من أن يفعل به ذلك الفعل، وإلا عاد بالنقض، وصار الحال فيه كالحال في أحدنا إذا أراد من بعض أصدقائه أن يجيبه إلى طعام قد اتخذه وعلم من حاله أنه لا يجيبه إلا إذا بعث إليه بعض أعزته من ولد أو غيره، فإنه يجب عليه أن يبعث إليه، حتى إذا لم يفعل عاد بالنقض على غرضه، كذا هنا»[3].

المنـاقشــة:

يقال لهم: ما مرادكم بهذا اللطف الذي إذا فعله الله بالعبد اختار عنده الإيمان على الكفر؟

- إن كنتم تريدون به البيان العام والهدى العام والتمكين من الطاعة وتهيئة أسبابها، فهذا حاصل لكل كافر بلغته الحجة، وتمكن من الإيمان[4]؛ لكنه لم يلزم منه إيمانهم؛ بل وجُدناهم قد بلغتهم الحجة، ومع ذلك لم يؤمنوا. فعلى هذا: تفسيركم اللطف بهذا المعنى لا يلزم منه الإيمان حتى يقال بوجوبه أو عدم وجوبه.

وإن كنتم تريدون باللطف الذي إذا فعله سبحانه وتعالى بعبده أصبح مؤمناً، وإذا لم يفعله لم يكن مؤمناً؛ وهو التوفيق إلى فعل ما يرضيه؛ وذلك بأن يجعله مريداً له محباً له مؤثراً له على غيره، ويجعله مبغضاً كل ما يسخطه وكاره له[5]، كما قال تعالى: ﴿..

---

(1) شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٠.

(2) المغني في أبواب العدل والتوحيد جـ ١٤ ص ٥٣.

(3) شرح الأصول الخمسة ص ٥٢١.

(4) مدارج السالكين جـ ١ ص ٤١٥، ٤١٦.

(5) مدارج السالكين جـ ١ ص ٤١٤.

﴿وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ﴾[1]. فهذا اللطف قد فعله الله بمن شاء من عباده تفضلاً لا واجباً، بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾[2]. وبدليل قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ مَا زَكَىٰ مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ أَبَدًا . . . الآية﴾[3]. ولأنه لو كان واجباً لاستلزم أن يكون الناس كلهم مؤمنين فلما لم يكن ذلك دل على أنه ليس بواجب.

ولأن الواجب على الله محال؛ لاستحالة موجب فوقه يوجب عليه شيئاً[4]، ثم إن قياسكم الغائب على الشاهد مع الفارق، لأن المخلوق يجوز في حقه الوجوب بعكس الخالق؛ فلا. وإذا فالقياس باطل؛ وبذلك يبطل قولكم أنه يجب على الله أن يفعل بعبده اللطف الذي يختار عنده الإيمان على الكفر؛ وعليه فتبطل شبهتكم من أساسها. والله أعلم.

الفرع الثالث: رأي أهل السنة في مسألة اللطف:

إن رأي أهل السنة في هذه المسألة: هو أنهم يثبتون اللطف من الله لمن شاء من خلقه، لكنهم لا يعتبرونه واجباً كما ترى المعتزلة؛ بل هو تفضل منه سبحانه وتعالى، وهو ما يسمى بالتوفيق إلى فعل الخير، واجتناب الشر. ومما يدل على أنه تفضل قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾[5]. فهذا الفضل الذي فعله الله بالمؤمنين، والذي بسببه لم يتبعوا الشياطين؛ هو اللطف. وقال تعالى: ﴿فَٱطَّلَعَ فَرَءَاهُ فِى سَوَآءِ ٱلْجَحِيمِ ۞ قَالَ تَٱللَّهِ إِن كِدتَّ لَتُرْدِينِ ۞ وَلَوْلَا نِعْمَةُ رَبِّى لَكُنتُ مِنَ ٱلْمُحْضَرِينَ﴾[6]؛ فهذه النعمة التي بسببها نجى المؤمن من النار هي اللطف، وأمثال هاتين الآيتين كثير، وهو ـ كما قلنا ـ ليس بواجب[7].

يقول ابن تيمية: «... وأهل السنة متفقون على أن العباد لا يوجبون على الله شيئاً»[8].

---

(١) سورة الحجرات: آية ٧.

(٢) سورة النساء: آية ٨٣.

(٣) سورة النور: آية ٢١.

(٤) التبصير في الدين ص ٧٩.

(٥) سورة النساء: آية ٨٣.

(٦) سورة الصافات: آية ٥٥، ٥٦، ٥٧.

(٧) انظر مدارج السالكين جـ ١ ص ٩٤، ٤١٤، ٤١٦، والإبانة ص ١٨٣.

(٨) اقتضاء الصراط المستقيم ص ٤٠٩.

وقد مثل ابن القيم ـ رحمه الله ـ التوفيق وعدمه أو اللطف وعدمه؛ بمَلِك أرسل إلى أهل بلد من بلاده رسولاً وكتب معه إليهم كتاباً يعلمهم أن العدو مصبّحهم عن قريب ومجتاحهم ومخرب البلد، ومهلك من فيها. وأرسل إليهم أموالاً ومراكب وزاداً وعدة وأدلة وقال: ارتحلوا مع هؤلاء الأدلة، وقد أرسلت إليكم جميع ما تحتاجونه، ثم قال لجماعة من مماليكه: إذهبوا إلى فلان وفلان فخذوا بأيديهم ولا تذروهم يقعدون، وذروا من عداهم. فإنهم لا يصلحون أن يساكنوني في بلدي، فذهب خواص مماليكه إلى من أمروا بحملهم، فلم يتركوهم يقرون، بل حملوهم وساقوهم إلى الملك فاجتاح العدو من بقي في المدينة وقتلهم، وأسر من أسر. فهل يعد الملك ظالماً لهؤلاء أم عادلاً فيهم؟ نعم. خص أولئك بإحسانه وعنايته وحرمها من عداهم؛ إذ لا يجب عليه التسوية بينهم في فضله وإكرامه؛ بل ذلك فضله يؤتيه من يشاء[1]. فعلى ذلك: اللطف عند أهل السنة؛ إنما هو فضل من الله يؤتيه من شاء من عباده بسببه يتجه إلى الخير، ويبتعد وينجو من كل شر. والله أعلم.

* * *

المطلب الثاني

مسألة الصلاح والأصلح

تمهيد:

والكلام على هذا المطلب، كما يلي: ـ **تقديم**: وفيه: تعريف الصلاح والأصلح.

الفرع الأول : رأي المعتزلة في الصلاح والأصلح.

الفرع الثاني : مناقشة رأي المعتزلة في هذه المسألة.

الفرع الثالث : رأي أهل السنة في الصلاح والأصلح.

* * *

تقديم:

يحسن قبل البدء في الكلام عن الصلاح والأصلح أن نعرفهما: الصلاح: ضد الفساد، وكل ما عرى من الفساد؛ فهو صلاح؛ وهو الفعل المتوجه إلى الخير من قوام العالم وبقاء النوع في العاجلة، والمؤدي إلى السعادة السرمدية في الآخرة.

---

(١) مدارج السالكين جـ ١ ص ٤١٥.

أما الأصلح: فهو ما إذا كان هناك صلاحان وخيران، وكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق، فإنه يكون الأصلح[1].

الفرع الأول: رأي المعتزلة في الصلاح والأصلح:

لمعرفة رأي المعتزلة في الصلاح والأصلح؛ لا بد أن نسوق شيئاً من أقوالهم أو أقوال من نقل عنهم، فنقول وبالله التوفيق.

يقول النظام: «إن الله لا يقدر على أن يفعل بعباده خلاف ما فيه صلاحهم، ولا يقدر أن ينقص من نعيم أهل الجنة ذرة، لأن نعيمهم صلاح لهم، ونقصان ما فيه صلاحهم ظلم»[2].

ويقول الشهزستاني ـ وهو يبين رأي المعتزلة في الصلاح والأصلح ـ: «واتفقوا على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير، ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد، وأما الأصلح. . . ففي وجوبه خلاف عندهم»[3].

ويقول في موضع آخر: «وقالت المعتزلة: الحكيم لا يفعل فعلاً إلا لحكمة وغرض، والفعل من غير غرض سفه وعبث، والحكيم من يفعل لأحد أمرين؛ إما أن ينتفع أو ينتفع غيره، ولما تقدس الرب تعالى عن الانتفاع تعين أنه إنما يفعل لينفع غيره، فلا يخلو فعل من أفعاله من صلاح، ثم الأصلح هل تجب رعايته، قال بعضهم: تجب كرعاية الصلاح، وقال بعضهم: لا تجب؛ إذ الأصلح لا نهاية له، فلا أصلح إلا وفوقه ما هو أصلح منه. . .»[4].

ويقول في موضع ثالث ـ وهو يحكي رأي جمهور المعتزلة في الأصلح ـ: «وقال جمهور المعتزلة. . . إن الله لا يفعل بالعباد كلهم إلا ما هو أصلح لهم في دينهم وأدعى لهم إلى العمل بما أمرهم به، وأنه لا يدخر عنهم شيئاً يعلم أنهم يحتاجون إليه في أداء ما كلفهم به. . . ثم يقول: وقالوا في الجواب عن مسألة من سألهم «هل يقدر الله تعالى أن يفعل بعباده أصلح مما فعله بهم؟». قالوا: إن أردت أنه يقدر على أمثال الذي هو أصلح، فالله يقدر على أمثاله إلى ما لا غاية له ولا نهاية، وإن أردت يقدر على شيء أصلح من هذا، أي: يفوقه في الصلاح قد ادخره عن عباده، فلم يفعله بهم؛ مع علمه بحاجتهم إليه

---

(١) نهاية الاقدام ص ٤٠٦.

(٢) الانتصار للخياط ص ٢١، ٢٢، ٢٥، والبغدادي ص ١١٥، والملل جـ ١ ص ٥٩.

(٣) الملل والنحل جـ ١ ص ٤٥.

(٤) نهاية الاقدام ص ٣٩٧، ٣٩٨.

في أداء ما كلفهم به، فإن أصلح الأشياء هو الغاية، ولا شيء يتوهم وراء الغاية فيقدر عليه أو يعجز عنه»[1].

من هذه النصوص؛ يظهر لنا أن المعتزلة قد اتفقوا على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير؛ بل ويجب عليه ذلك.

وأما الأصلح: فقد اختلفوا فيه. فجمهورهم: يرون وجوبه على الله لأن أصلح الأشياء ـ عندهم ـ هو الغاية، وقد فعله الله بعباده، ولا شيء يتوهم وراء الغاية، فيجب أو لا يجب.

وبعضهم: ذهب إلى أنه لا يجب على الله رعاية الأصلح لعباده، كبشر ابن المعتمر[2]، لأن الأصلح لا غاية ولا نهاية له[3].

والخلاصة: أن المعتزلة يقولون بوجوب الصلاح والأصلح؛ ما عدا بشر بن المعتمر ومن تابعه، فإنهم خالفوا في وجوب الأصلح فقط.

الفرع الثاني: مناقشة رأي المعتزلة في الصلاح والأصلح:

ذكرت عند عرضي لرأي المعتزلة في الصلاح والأصلح؛ أن المعتزلة يرون وجوب الصلاح والأصلح على الله لعباده.

ونقول: إن الله تعالى أمر العباد بما فيه صلاحهم، ونهاهم عما فيه فسادهم، وأنه تعالى يفعل بالعباد ما فيه[4] صلاحهم؛ لكن لا على سبيل الوجوب[5]، وذلك لأن الوجوب منفي عن الله تعالى؛ إذ المفهوم منه ما ينال تاركه ضرر عاجلاً أو آجلاً أو ما يكون نقيضه محال. وهذه كلها يتنزه الله عنها، فإنه تعالى لا ينتفع بعمل ولا يتضرر بتركه، ولا يلزم من ذلك محال[6]. بل إن الواجب على الله محال، لاستحالة موجب فوقه، يوجب عليه شيئاً[7].

يقول ابن تيمية ـ رحمه الله ـ في معرض رده على من يقول بالوجوب على الله:

---

(١) المقالات جـ ١ ص ٢٨٨.

(٢) المقالات جـ ١ ص ٢٨٧.

(٣) نهاية الاقدام ص ٣٩٧، ٣٩٨، والمقالات جـ ١ ص ٢٨٧، ٢٨٨.

(٤) انظر منهاج السنة جـ ١ ص ٣٢٥.

(٥) أعني بكلمة الوجوب: ما يوجبه الغير عليه.

(٦) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٧٥، ١٨٤، وانظر الاحياء جـ ١ ص ١١١، ١١٢.

(٧) التبصير في الدين ص ٧٩.

«وأما الإيجاب عليه سبحانه وتعالى والتحريم بالقياس على خلقه فهذا قول القدرية، وهو قول مبتدع مخالف لصحيح المنقول، وصريح المعقول. وأهل السنة متفقون على أنه سبحانه خالق كل شيء وربه ومليكه، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، وأن العباد لا يوجبون عليه شيئاً؛ ولهذا كان من قال من أهل السنة بالوجوب قال: إنه كتب على نفسه الرحمة وحرم الظلم على نفسه، لا أن العبد نفسه مستحق على الله شيئاً كما يكون للمخلوق على المخلوق. فإن الله هو المنعم على العباد بكل خير، وهو الخالق لهم، وهو المرسل إليهم الرسل، وهو الميسر لهم الإيمان والعمل الصالح، ومن توهم من القدرية والمعتزلة، ونحوهم: أنهم يستحقون عليه من جنس ما يستحقه الأجير على المستأجر، فهو جاهل في ذلك. وإذا كان كذلك لم تكن الوسيلة إليه إلا بما منّ به من فضله وإحسانه، والحق الذي لعباده: هو من فضله وإحسانه ليس من باب المعاوضة، ولا من باب ما أوجبه غيره عليه، فإنه سبحانه يتعالى عن ذلك»[1].

من كلام ابن تيمية وما قبله يظهر أنه لا واجب على الله، فكل نعمة من الله على خلقه تعتبر من باب التفضل حتى ما أوجبه سبحانه وتعالى على نفسه من باب التفضل؛ لأنه لم يوجبه أحد عليه. وبذلك يبطل الوجوب على الله؛ وإذا بطل الوجوب عليه سبحانه وتعالى؛ بطل قول المعتزلة بوجوب الصلاح والأصلح على الله لعباده.

كذلك رد الغزالي على المعتزلة قولهم: وجوب الصلاح والأصلح على الله، فقال: «ومما يدل على بطلان قول المعتزلة بوجوب الصلاح والأصلح المشاهدة والوجود، ثم قال: فإننا نريهم من أفعال الله تعالى ما يلزمهم الاعتراف بأنه لا صلاح[2] فيها للعبد؛ فإنا نفرض ثلاثة أطفال مات أحدهم وهو مسلم في الصبا، وبلغ الآخر وأسلم ومات مسلماً بالغاً، وبلغ الثالث كافراً ومات على الكفر، فإن العدل عندهم أن يخلد الكافر البالغ في النار، وأن يكون للبالغ المسلم في الجنة رتبة فوق رتبة الصبي المسلم، فإذا قال الصبي: يا رب: لم حططت رتبتي عن رتبته؟ فيقول: لأنه بلغ فأطاعني، وأنت لم تطعني بالعبادات بعد البلوغ، فيقول: يا رب لأنك أمتني قبل البلوغ فكان صلاحي في أن تمدني بالحياة حتى أبلغ فأطيع فأنال رتبته، فلم حرمتني هذه الرتبة أبد الآبدين وكنت قادراً على أن تؤهلني لها؟ فلا يكون له جواباً إلا أن يقول: علمت أنك لو بلغت لعصيت، وما أطعت وتعرضت لعقابي وسخطي، فرأيت هذه الرتبة النازلة أولى بك وأصلح لك من العقوبة، فينادي الكافر البالغ من الهاوية، ويقول: يا رب أو ما علمت أني إذا بلغت كفرت؟ فلو

(١) اقتضاء الصراط المستقيم ص ٤٠٩، ٤١٠.

(٢) لعل التعبير المناسب لمكان هذه الجملة أن يقال: ما يلزمهم الاعتراف بأنه لا يجب الأصلح على الله لعباده.

أمتني في الصبا وأنزلتني في تلك المنزلة النازلة لكان أحب إليّ من التخليد في النار وأصلح لي، فلم أحييتني؟... ثم قال ومعلوم أن هذه الأقسام موجودة وبها يظهر على القطع أن الأصلح ليس بواجب(١).

كذلك رد عليهم الأسفراييني(٢) فقال - في جملة رده -: «.. وكل عاقل يعلم أن الكافر لا صلاح له في كفره ولا ما يحل به من تبعات فعله، فعلى هذا يجب أن تكون حجة الله منقطعة حتى لا يكون له على عبيده حجة، ويصور ذلك في ثلاثة ولدوا دفعة واحدة أمات الله أحدهم في حال الطفولة وبلغ الإثنان، أسلم أحدهما، وبقي الآخر كافراً...»(٣). ثم أتى برد الغزالي. وبما ذكرت يتضح بطلان قول المعتزلة يجب على الله أن يفعل بالعباد ما فيه صلاحهم. والله أعلم.

الفرع الثالث: رأي أهل السنة في مسألة الصلاح والأصلح:

يروي ابن تيمية - رحمه الله - رأي أهل السنة في هذه المسألة، فيقول: «وذهب جمهور العلماء إلى أنه تعالى إنما أمر العباد بما فيه صلاحهم ونهاهم عما فيه فسادهم، وأن فعل المأمور به مصلحة عامة لمن فعله، وأن إرسال الرسل مصلحة عامة وإن كان فيه ضرر على بعض الناس لمعصيته؛ فإن الله تعالى كتب في كتاب فهو عنده موضوع فوق العرش «إن رحمتي تغلب غضبي، وفي رواية: إن رحمتي سبقت غضبي»(٤)، فهم يقولون: فعل المأمور به، وترك المنهي عنه مصلحة لكل فاعل وتارك؛ وأما نفس الأمر وإرسال الرسل فمصلحة عامة للعباد، وإن تضمن شراً لبعضهم، وهكذا سائر ما يقدره الله تعالى تغلب فيه المصلحة والرحمة والمنفعة، وإن كان في ضمن ذلك ضرر لبعض الناس، فللّه في ذلك حكمة أخرى، وهذا قول أكثر الفقهاء وأهل الحديث والتصوف...»(٥).

ويقول في موضع آخر: «... وأهل السنة متفقون على أنه سبحانه وتعالى خالق

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٨٤، ١٨٥.

(٢) هو شاهفور بن طاهر بن محمد الأسفراييني الشافعي (أبو المظفر) المفسر بارع صنف في التفسير والأصول، وسافر في طلب العلم، وحصل الكثير. له مؤلفات منها: تفسير القرآن الكريم باللغة الفارسية، وكتاب الأوسط بالملل والنحل، وكتاب التبصير، توفي بطوس سنة ٤٧١ هـ.
انظر طبقات المفسرين جـ ١ ص ٢١٢، ٢١٣.

(٣) التبصير في الدين ص ٦٨.

(٤) أخرجاه في الصحيحين عن النبي ﷺ.
انظر صحيح البخاري جـ ٩ ص ١٦٥، وصحيح مسلم جـ ٤ ص ٢١٠٨.

(٥) منهاج السنة جـ ١ ص ٣٢٥.

كل شيء وربه ومليكه وأن ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، وأن العباد لا يوجبون عليه شيئاً... إلى أن قال: وإذا كان كذلك لم تكن الوسيلة إليه إلا بما منّ به من فضله وإحسانه، والحق الذي لعباده هو من فضله وإحسانه...»[1].

من كلام ابن تيمية يظهر أن أهل السنة يرون أن الله سبحانه وتعالى يفعل بالعباد ما فيه صلاحهم؛ لكن لا على سبيل الوجوب[2] ـ كما ترى المعتزلة؛ بل إنه تعالى يفعله تفضلاً.

هذا هو رأي أهل السنة في هذه المسألة. والله أعلم.

* * *

(١) اقتضاء الصراط المستقيم ص ٤٠٩، ٤١٠.

(٢) أعني بكلمة الوجوب: ما يوجبه غيره عليه، أما ما يوجبه على نفسه، فإنه داخل في التفضل، لأنه تفضل بإيجابه ولم يوجبه أحد عليه.

المبحث الخامس
رأي المعتزلة في بعثة الرسل مع المناقشة
وبيان رأي أهل السنّة

تمهيـد:

والكلام على هذا المبحث كما يلي:-

تقديم: وفيه وجه اتصال بعثة الرسل بأصل العدل.

المطلب الأول : رأي المعتزلة في بعثة الرسل.

المطلب الثاني : مناقشة رأي المعتزلة في بعثة الرسل.

المطلب الثالث : رأي أهل السنة في بعثة الرسل.

* * *

تقديـم: وجه اتصال بعثة الرسل بأصل العدل:

يقول القاضي عبد الجبار: «ووجه اتصال بعثة الرسل بباب العدل: هو أن الكلام فيها كلام في أنه تعالى إذا علم أن صلاحنا يتعلق بهذه الشرعيات، فلا بد من أن يعرفناها؛ لكي لا يكون مخلاً بما هو واجب عليه. ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه»(١).

* * *

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٣.

المطلب الأول

رأي المعتزلة في بعثة الرسل

لمعرفة رأي المعتزلة في بعثة الرسل لا بد أن نسوق شيئاً من أقوالهم أو أقوال من نقل عنهم، فنقول وبالله التوفيق.

يقول القاضي عبد الجبار: «... إن البعثة متى حسنت وجبت على معنى أنها متى لم تجب قبحت لا محالة...»(١).

ويقول في موضع آخر: «اعلم أنه إذا صح أن الذي يبعث له الرسول، تعالى هو ما ذكرناه من تعريف المصالح... فلا شبهة في أن ذلك واجب كما أنه إذا كلف المكلف فلا بد من أنه يجب التمكين وإزاحة العلل...»(٢).

ويقول في موضع ثالث: «... يجب على كل حال بعثة الرسل؛ لأنه لا فرق بين أن يحتاج إليها في الشروط التي لا تتم العبادات إلا بها، أو في نفس العبادات...»(٣).

ويقول الغزالي ـ وهو يحكي رأي المعتزلة في بعثة الرسل ـ: «وقالت المعتزلة أن بعثة الأنبياء واجبة»(٤).

من هذه الأقوال: يظهر أن المعتزلة ترى وجوب بعثة الرسل على الله؛ لأنها من مقتضيات عدله؛ إذ أن فيها صلاحنا، وقد علم الله ذلك، فلو لم يبعث رسولاً لأخل بما هو واجب عليه. والله يتنزه عن ذلك.

* * *

المطلب الثاني

مناقشة رأي المعتزلة في بعثة الرسل

عرفنا آنفاً ـ عند عرض رأي المعتزلة في بعثة الرسل ـ أن المعتزلة يرون وجوب بعثة الرسل على الله، ولو لم يفعل؛ لأخل بما هو واجب عليه.

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٤.

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد جـ ١٥ ص ٦٣.

(٣) المغني في أبواب العدل والتوحيد جـ ١٥ ص ٢٨.

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٩٥.

ويقال لهم: ما مرادكم بالواجب هنا؟ إن كنتم تريدون واجباً على الله أوجبه الغير عليه، فهذا باطل؛ لأنه يستحيل موجب يوجب على الله شيئاً[1]، لمنافاته مشيئة الله واختياره المطلق في مخلوقاته، ولأن في ترك هذا النوع من الواجب: إما حصول مضرة أو فوات منفعة أو لزوم محال. والله تعالى يتنزه عن ذلك كله، فإنه لا ينتفع بإرسال الرسل، ولا يتضرر بترك إرسالهم، ولا يلزم من عدم إرسالهم محال بالنسبة له تعالى[2].

وإذاً فالقول بوجوب بعثة الرسل من هذا الوجه باطل.

بقي الواجب الذي أوجبه سبحانه وتعالى على نفسه بمقتضى وعده وعدله وحكمته؛ وهو أنه تعالى لا يعذب إلا بعد إرسال الرسل. قال تعالى: ﴿... وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[3]. وقال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾[4]. وقال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾[5]. وإذا كان مرادكم بوجوب بعثة الرسل من هذا الوجه؛ فنحن نوافقكم عليه.

يقول ابن القيم: «إن تعذيب الله لمن يريد تعذيبه، لا يكون إلا بعد إرسال الرسل؛ أما قبل ذلك، فإنه لا يريد هلاكهم؛ لأنهم معذورون بغفلتهم وعدم بلوغ الرسالة إليهم. قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾[6] ..»[7].
ثم إن هذا الواجب من باب التفضل لأن الله تعالى تفضل به ولم يوجبه أحد عليه، ولا يلزم منه أن الله تعالى لو لم يفعله لأخلّ بما هو واجب عليه؛ وإلاّ انتفت مشيئة الله واختياره المطلق.

وإذاً فإرسال الرسل منّة من الله وفضل، وليس من قبيل الواجب الذي أوجبه الغير عليه بحيث لو لم يفعله لأخلّ بما هو واجب عليه. والله أعلم.

* * *

(١) انظر التبصير في الدين ص ٧٩.
(٢) انظر الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٧٥.
(٣) سورة الإسراء: آية ١٥.
(٤) سورة الأنعام: آية ١٣١.
(٥) سورة النساء: آية ١٦٥.
(٦) سورة الأنعام: آية ١٣١.
(٧) شفاء العليل ص ٢٨١.

المطلب الثالث

رأي أهل السنّة في بعثة الرسل

ذكرت ـ عند عرضي لرأي المعتزلة في بعثة الرسل ـ أن المعتزلة يرون وجوب بعثة الرسل على الله، ولو لم يفعل لأخل لما هو واجب عليه، وناقشت هذا الرأي.

والآن أبين رأي أهل السنة في هذه المسألة.

إن أهل السنة والجماعة: يرون أن بعثة الرسل منّة من الله وفضل على العباد، ليبلغوهم ما أوجب الله عليهم، ويحذروهم ما نهى الله عنه، ويخبروهم بما وعد الله عباده المتقين، وما أوعد العصاة والكافرين.

يقول السفاريني الحنبلي ـ رحمه الله ـ: «... إن إرسال الرسل وإنزال الكتب وشرع الشرائع منّة من الله تعالى وفضل لا واجب عليه ذلك، وإنما هو على سبيل اللطف بالخلق والفضل عليهم، فبعثة الله تعالى جميع الرسل من آدم إلى محمد ـ صلى الله عليهم وسلم أجمعين ـ، إلى المكلفين لطف من الله بهم ليبلغوهم عنه سبحانه وتعالى أمره ونهيه، ووعده ووعيده، ويبينوا لهم عنه سبحانه ما يحتاجون إليه من أمور المعاش والمعاد مما جاؤوا به من شرائعهم وأحكامهم التي أنزلها الله تعالى في كتبه عليهم... حتى تقوم الحجة عليهم بالبينات، وينقطع عنهم سائر التعللات... قال تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ... الآية﴾[1]...»[2].

إضافة إلى هذا: فإنه سبق أن عرضنا رأي أهل السنة في الواجب وهو (أن أهل السنة) متفقون على أن العباد لا يوجبون على الله شيئاً[3]...

وإذاً فبعثة الرسل تفضل من الله تعالى، وليس بواجب، كما تدعيه المعتزلة. والله أعلم.

* * *

---

(١) سورة النساء: آية ١٦٥.

(٢) شرح عقيدة السفاريني جـ٢ ص ٢٤٧، ٢٤٨.

(٣) انظر اقتضاء الصراط المستقيم ص ٤٠٩.

الخاتمة: النتائج التي توصلت إليها في هذا الفصل:

يحسن أن أختم هذا الفصل بذكر أهم ما توصلت إليه من نتائج، فأقول وبالله التوفيق:

إنه من خلال بحثي لأصل العدل عند المعتزلة توصلت إلى نتائج مهمة منها ما يلي:-

الأولى: أن العدل عند المعتزلة يبحث في أفعال الله تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز.

الثانية: أن المعتزلة يرون أن أفعال الله كلها حسنة وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بما هو واجب عليه.

الثالثة: أن أهل السنة يوافقون المعتزلة في أن أفعال الله كلها حسنة وأنه لا يفعل القبيح، ويفصلون في الواجب، فإن كان مراد المعتزلة بالواجب الذي أوجبه على نفسه، فأهل السنة يوافقونهم فيه، وإن كان المراد بالواجب الذي أوجبه الغير على الله فهذا يخالفونهم فيه.

الرابعة: أن المعتزلة يرون أن الأفعال قد ثبت قبحها والعقاب عليها عقلاً كما ثبت حسنها والثواب عليها عقلاً قبل ورود الشرع ما عدا العبادات، فالمعتزلة إذاً ترى تلازماً بين قبح الأفعال والعقاب عليها، كما ترى التلازم بين حسنها والثواب عليها؛ ونتيجة لهذا فقد قدموا العقل على النقل عند الاستدلال.

وقد اتضح لنا من مناقشة رأي المعتزلة في هذا أنه لا تلازم بين الأمرين فالأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، لكن لا يترتب على حسنها ثواب ولا على قبحها عقاب إلا بعد ورود الشرع.

الخامسة: رتب المعتزلة على نفيهم الأفعال القبيحة عن الله قولهم: إن العباد هم الخالقون لأفعالهم لأن فيها ما هو قبيح.

السادسة: أن المعتزلة تقسم أفعال العباد إلى مباشرة اختيارية وأفعال تَولّد، فأما أفعال العباد المباشرة: وهي التي تحصل منهم مباشرة عن قصد، فهذه باتفاق من المعتزلة مخلوقة للعباد؛ وأما أفعال التولد فاختلفوا فيها، فقال بعضهم: إنها أفعال لا فاعل لها كثمامة بن الأشرس. وقال بعضهم: من فعل الطبيعة أو فعل الله بإيجاب الخِلقة كما يرى النظام ومعمر. وقال بعضهم: إن أفعال التولد قسمين: ما تولد من الحي، وما تولد من

غير الحي، فما تولد من الحي قالوا فيه: إنه من فعل الإنسان، كبشر بن المعتمر، وما تولد من غير الحي اختلفوا فيه، فقال بعضهم من فعل الله عز وجل، وقال آخرون: من فعل الطبيعة، وقال فريق ثالث: أفعال لا فاعل لها.

السابعة: أن أهل السنة يرفضون رأي المعتزلة في أفعال العباد، ويرون أن أفعال العباد خلق للّه وكسب للعباد، ولذا يقولون: إن أفعال العباد خلق الله وكسب للعباد. هذا فيما يتعلق بالأفعال المباشرة الاختيارية؛ أما أفعال التولد فقالوا فيها: إنها فعل الله ـ عز وجل ـ وخلقه.

الثامنة: رتب المعتزلة على قولهم: إن الله لا يخل بما هو واجب عليه قولهم بمسائل منها: وجوب اللطف والصلاح والأصلح وبعثة الرسل على الله، فقالوا: يجب على الله أن يفعل بالعباد لطفاً يختارون عنده الإيمان على الكفر، كما قالوا: بوجوب الصلاح والأصلح على الله للعباد، ما عدا بشر بن المعتمر، فإنه خالف في وجوب الأصلح. وقالوا في بعثة الرسل: إنها واجبة على الله؛ لأنها من مقتضيات عدله، ولو لم يبعث رسلاً، لأخل بما هو واجب عليه.

التاسعة: أن أهل السنة يرون: أن اللطف ليس بواجب على الله للعباد؛ بل هو تفضل يفعله بمن شاء من خلقه، وهو التوفيق إلى فعل الخير. كذلك يرى أهل السنة أن الله يفعل بالعباد ما فيه صلاحهم، لكن لا على سبيل الوجوب، بل يفعله تعالى تفضلاً. كما يرى أهل السنة: أن بعثة الرسل ليست بواجبة عليه تعالى، وإنما هي تفضل منه تعالى، وليست بواجبة كما تدعيه المعتزلة.

العاشرة: ظهر لنا أيضاً أن المعتزلة يميلون إلى العقل في أكثر معتقداتهم أكثر من ميلهم إلى النقل.

هذا أهم ما توصلت إليه من نتائج في هذا الفصل. والله أعلم.

* * *

الفصل الرابع

الأصل الثالث: الوعد والوعيد

تمهيد:

تكلمت ـ فيما سبق ـ عن الأصل الثاني عند المعتزلة، وهو العدل. والآن أتكلم ـ إن شاء الله ـ عن الأصل الثالث من أصولهم، وهو الوعد والوعيد.

وقبل أن نبدأ بالكلام على هذا الأصل لا بد من بيان حقيقة الوعد، والوعيد ـ عند المعتزلة ـ؛ وكذلك حقيقة الخلف، والكذب ـ عندهم ـ لما له من علاقة في الكلام الذي سيأتي بعده إن شاء الله. وعلى هذا فإن الكلام على هذا الأصل كما يلي:ـ

تقديم: وفيه بيان: ـ

أ ـ حقيقة الوعد.
ب ـ حقيقة الوعيد.
جـ ـ حقيقة الخلف.
د ـ حقيقة الكذب.

المبحث الأول : رأي المعتزلة في الوعد مع المناقشة وبيان رأي أهل السنة.
المبحث الثاني : رأي المعتزلة في الوعيد مع المناقشة وبيان رأي أهل السنة.
المبحث الثالث : رأي المعتزلة في الشفاعة ومناقشتهم مع بيان رأي أهل السنة.
المبحث الرابع : الإحباط والتكفير عند المعتزلة ومناقشتهم، مع بيان رأي أهل السنة.

الخاتمة: في النتائج التي توصلت إليها في هذا الفصل.

* * *

تقديـــم:

قبل أن نبدأ بالكلام على هذا الأصل؛ لا بد من بيان حقيقة الوعد والوعيد عند المعتزلة، وكذلك حقيقة الخلف والكذب عندهم لما له من علاقة في الكلام الذي سيأتي بعده إن شاء الله.

أ ـ حقيقة الوعد:

الوعد: هو الخبر المتضمن إيصال النفع إلى الغير أو دفع الضرر عنه في المستقبل، سواء كان حسناً مستحقاً أم لا، ألا ترى أنه كما يقال: أنه تعالى وعد المطيعين بالثواب، فقد يقال: وعدهم بالتفضل؛ مع أنه غير مستحق[1].

ب ـ حقيقة الوعيد:

هو كل خبر يتضمن إيصال الضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل، ولا فرق بين أن يكون حسناً مستحقاً، وبين أن لا يكون كذلك. ألا ترى أنه كما يقال: إن الله توعد العصاة بالعقاب قد يقال: توعد السلطان الغير بإتلاف نفسه... مع أنه لا يستحق ولا يحسن[2].

ولا بد من اعتبار الإستقبال في التعريفين؛ لأنه إن نفعه في الحال أو ضره لم يكن واعداً ولا متوعداً[3].

جـ ـ حقيقة الكذب:

هو كل خبر لو كان له مخبر، لكان مخبره مخالفاً للواقع.

ويعللون قولهم: لو كان له مخبر؛ بأنه يوجد في الأخبار ما لا مخبر له أصلاً كالخبر بأنه لا ثاني مع الله تعالى، ولا بقاء وغير ذلك[4].

د ـ حقيقة الخلف:

هو أن يخبر أنه يفعل فعلاً في المستقبل، ثم لا يفعله، ثم إن الخلف ربما يكون كذباً بأن يخبر عن نفس الفعل ثم لا يفعله، وربما لا يكون كذباً بأن يخبر عن عزمه على الفعل ثم لا يفعله.

ولهذا فإنه لما استحال العزم على الله تعالى، لم يكن الخلف في حقه إلا كذباً، تعالى الله عنه علواً كبيراً[5].

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٤.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٥.

(٣)، (٤) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٥.

(٥) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٥.

المبحث الأول

رأي المعتزلة في الوعد مع المناقشة وبيان رأي أهل السنة

تمهيـــد:

والكلام على هذا المبحث كما يلي:-

المطلب الأول : رأي المعتزلة في الوعد.

المطلب الثاني : عرض ما تيسر من شبهات المعتزلة التي يؤيدون بها رأيهم في الوعد مع المناقشة.

المطلب الثالث : رأي أهل السنة في الوعد.

المطلب الأول

رأي المعتزلة في الوعد

ذكرنا آنفاً حقيقة الوعد عند المعتزلة. والآن لنعرف رأيهم فيه، ولمعرفة رأيهم؛ لا بد أن نسوق شيئاً من أقوالهم في ذلك.

يقول القاضي عبد الجبار: «... وأما علوم الوعد والوعيد، فهو: أن الله وعد المطيعين بالثواب... وأنه يفعل ما وعد به لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب...»(١).

ويقول في موضع آخر: «إعلم أن الله تعالى إذا كلفنا الأفعال الشاقة فلا بد من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله... بل لا يكفي هذا القدر حتى يبلغ في الكثرة حداً لا يجوز الإبتداء بمثله ولا التفضل به، وإلا كان لا يحسن التكليف لأجله»(٢).

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٦.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٦١٤.

من هذين القولين: يظهر أن المعتزلة ترى أن الله يجب أن ينفذ وعده؛ بل وأن المكلف ينال ما وعد به عن طريق الاستحقاق.

وهذا هو رأي عامة المعتزلة ما عدا الشيخ أبي القاسم ومن معه من البغداديين. فقد خالف في القول بأن الثواب ينال عن طريق الاستحقاق؛ إذ يرى أن ما كلفنا الله به من الأفعال ليس طريقاً لاستحقاق الثواب؛ ويعلل ذلك بقوله: إن القديم تعالى إنما كلفنا هذه الأفعال الشاقة لما له علينا من النعم العظيمة؛ وذلك غير ممتنع.

ثم يضرب مثلاً لذلك فيقول: معلوم أن من أخذ غيره من قارعة الطريق فرباه وأحسن تربيته وخوله... وأنعم عليه بضروب من النعم، جاز له أن يكلفه فعلاً يلحقه بذلك مشقة، نحو أن يقول: ناولني هذا الكوز... ولا يجب أن يغرم في مقابل ذلك شيئاً آخر، كذلك في القديم تعالى فنعمه عندنا لا تحصى... ولما ذهب في ذلك إلى ما ذكرناه قال: إنه إنما يثيب المطيعين لا لأنهم استحقوا ذلك، بل للجود»[1].

وقد رد القاضي عبد الجبار على أبي القاسم قائلاً: «والأصل في الجواب عليه أن يقال: إن القديم تعالى إذا جعل هذه الأفعال الشاقة علينا وكان يمكنه ألا يجعلها كذلك، فلا بد من أن يكون في ذلك من الثواب ما ذكرناه»[2]. ثم قال: واستشهاد أبي القاسم بالواحد منا إذا أنعم عليه غيره وكلفه بعض الأعمال قياس مع الفارق؛ إذ أن ما كلفنا الله به ليس على وصفه؛ إذ التكليف يتضمن الجود بالنفس والمخاطرة بالروح، فلا يقاس بما أورده[3].

ثم قال: «ولهذا فلو كلف المنعم ـ الذي وصفه أبو القاسم ـ المنعم عليه بما يتضمن المشقة العظيمة، نحو: المواظبة على خدمته، والقيام بين يديه آناء الليل والنهار، وما شاكل ذلك، لم يحسن إليه، بل كان يكون للمنعم عليه أن يقول: كان من حقك ألا تتفضل علي بالأول حتى لا تأخذني بهذه التكاليف من بعد»[4].

ثم رد القاضي على قول أبي القاسم في الثواب، وأنه إنما يجب إيصاله إلى المطيعين من حيث الجود فقال: «أما قوله في الثواب، وأنه إنما يجب إيصاله إلى المطيعين من حيث الجود، فظاهر التناقض؛ لأن الجود هو التفضل، والتفضل هو: ما يجوز لفاعله أن يفعله وأن لا يفعله، والواجب هو: ما لا يجوز له أن لا يفعله، فكيف يقال: إن

---

(١)(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٦١٨.
(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٦١٨.
(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٦١٨.

هذا يجب من حيث الجود، وهل هذا إلا بمنزلة أن يقال: يجب أن يفعل ولا يجب أن يفعل، وذلك محال»(1).

من هذا العرض نخلص إلى أن المعتزلة ـ ما عدا الشيخ أبي القاسم ومن تابعه من البغداديين ـ يرون: أن الثواب يجب على الله للعبد عن طريق الاستحقاق.

* * *

المطلب الثاني
عرض ما تيسر من شبهات المعتزلة
التي يؤيدون بها رأيهم في الوعد مع المناقشة

لقد أيد المعتزلة رأيهم في الوعد بشبهات، منها ما يلي :ـ

الشبهة الأولى:

قال تعالى: ﴿. . . وَمَن يَخْرُجْ مِنۢ بَيْتِهِۦ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾(2).

وجه الدلالة:

يقول الزمخشري: «(فقد وقع أجره على الله) فقد وجب ثوابه عليه؛ إذ أن حقيقة الوجوب: هو الوقوع والسقوط. قال تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا . . **الآية**﴾(3). أي: سقطت، ويقال: وجبت الشمس: سقط قرصها. . والمعنى: فقد علم الله كيف يثيبه وذلك واجب عليه»(4).

ويقول الرازي: «قالت المعتزلة: هذه الآية تدل على أن العمل يوجب الثواب على الله؛ لأنه تعالى قال: ﴿**فقد وقع أجره على الله**﴾. ثم قالوا: وذلك يدل على قولنا من ثلاثة أوجه.

الأول: أنه ذكر لفظ الوقوع، وحقيقة الوجوب هي: الوقوع والسقوط. قال تعالى: ﴿**فإذا وجبت جنوبها. . . الآية**﴾ أي: سقطت.

---

(1) شرح الأصول الخمسة ص ٦١٨، ٦١٩.

(2) سورة النساء: آية ١٠٠.

(3) سورة الحج: آية ٣٦.

(4) تفسير الكشاف للزمخشري جـ ١ ص ٥٥٨.

الثاني: ذكر لفظ الأجر والأجر: عبارة عن المنفعة المستحقة، فأما الذي لا يكون مستحقاً، فذلك لا يسمى أجراً؛ بل هبة.

الثالث: قوله ﴿**على الله**﴾ وكلمة «على» للوجوب. قال تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا . . . **الآية**﴾[1][2].

المناقشة:

إنا لا ننازع في دلالة الآية على الوجوب، لكن بحكم الوعد والتفضل والكرم، لا بحكم الاستحقاق[3]. وذلك لما يلي:ـ

١ ـ أن الإنعام يوجب على المنعم عليه الاشتغال بالشكر والخدمة، ونعم الله تعالى على عباده لا تحصى، كما قال تعالى: ﴿ وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ . . . الآية﴾[4]. وإذا كان كذلك؛ فتلك النعم السالفة توجب على العبد الاشتغال بالطاعة والشكر، وأداء الواجب لا يكون سبباً لاستحقاق شيء آخر، فوجب أن لا يكون اشتغال العبد بالطاعة علة لاستحقاق الثواب على الله.

٢ ـ لو كان العمل علة لوجوب الثواب لكان إما أن يمتنع من الله تعالى أن لا يثيب، أو يصح. فإن امتنع أن لا يثيب؛ فحينئذ يكون الصانع علة موجبة لذلك الثواب لا فاعلاً مختاراً. وإن صح: فبتقدير أن لا يثيب: إن لم يصر مستحقاً للذم لم يتحقق معنى الوجوب، وإن صار مستحقاً للذم لزم أن يكون ناقصاً لذاته مستكملاً بذلك الفعل الذي يفعله، وذلك محال[5].

٣ ـ أن العبد لا يدخل الجنة بعمله[6]، وإنما يدخلها بفضل الله ورحمته بسبب عمله. قال تعالى: ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحَلَّنَا دَارَ ٱلْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِۦ . . . **الآية**﴾[7].

وعن عائشة ـ رضي الله عنها ـ: أن النبي ﷺ قال: «. . . سددوا وقاربوا وأبشروا فإنه لا يُدخل أحداً الجنة عمله. قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا. إلا أن

---

(١) سورة آل عمران: آية ٩٧.
(٢) التفسير الكبير للرازي جـ ١١ ص ١٦.
(٣) تفسير المراغي جـ ٤ ص ١٣٥، وفتح القدير جـ ١ ص ٥٥٠، والتفسير الكبير جـ ١١ ص ١٦.
(٤) سورة إبراهيم: آية ٣٤.
(٥) الأربعين في أصول الدين للرازي ص ٣٨٨، ٣٨٩.
(٦) معنى بعمله: عوض عمله.
(٧) سورة فاطر: آية ٣٥.

يتغمدني الله بمغفرة ورحمة»[1].

فإذا كان العبد لا يدخله الجنة عمله لم يستحق بعمله على الله شيئاً. ثم إن كون العبد لا يستحق بعمله على الله شيئاً لا يتنافى مع الحق الذي أوجبه الله على نفسه. قال ﷺ: «يا معاذ بن جبل: . . . هل تدري ما حق الله على العباد؟ قال: قلت: الله ورسوله أعلم، قال: فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً. . . ثم قال: يا معاذ بن جبل، قلت: لبيك يا رسول الله وسعديك. قال: هل تدري ما حق العباد على الله إذا فعلوا ذلك؟ قال: الله ورسوله أعلم قال: أن لا يعذبهم»[2]. لأن هذا الحق أوجبه الباري على نفسه ولم يوجبه العبد عليه بعمله.

إضافة إلى ما ذكرنا؛ فإن الوجوب على الله بمعنى: أن يوجب أحد عليه شيئاً باطل، وقد سبق أن بينا وجه بطلانه في موضع سابق[3].

وإذاً فإذا كان المراد بالوجوب في الآية بحكم ما أوجبه الغير عليه، فهذا باطل؛ إذ لا سلطان فوق سلطانه تعالى، وإن كان بحكم ما أوجبه على نفسه، فهذا حق وله تعالى أن يوجب على نفسه ما يشاء[4]، وإذا أرادوا هذا الوجه من الوجوب سقط استدلالهم بالآية، والله أعلم.

الشبهة الثانية:

يقول القاضي عبد الجبار: «إعلم أنه تعالى إذا كلفنا الأفعال الشاقة، فلا بد من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله؛ بل لا يكفي هذا القدر حتى يبلغ في الكثرة حداً لا يجوز الابتداء بمثله، ولا التفضل به. . . وإنما قلنا: إن هذا هكذا؛ لأنه لو لم يكن في مقابلة هذه الأفعال الشاقة ما ذكرناه، كان يكون القديم تعالى ظالماً. . .»[5].

المناقشـة:

أولاً: هذه الشبهة تنبني على أن الإنسان إنما يدخل الجنة مستحقاً لها بعمله، وقد

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل.
انظر صحيح البخاري جـ ٨ ص ١٢٣.

(٢) أخرجه مسلم بطوله عن أنس بن مالك عن معاذ بن جبل قال: كنت رديف النبي ﷺ. . . في كتاب الإيمان، باب من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً.
انظر صحيح مسلم جـ ١ ص ٥٨.

(٣) انظر ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥ من الرسالة.

(٤) انظر تفسير المراغي جـ ٤ ص ١٣٥.

(٥) شرح الأصول الخمسة ص ٦١٤، ٦١٥.

بينا في الرد على الشبهة الأولى بطلان هذا القول؛ وهو أن الإنسان لا يستوجب بعلمه على الله شيئاً. وإذا لم يستوجب بعمله على الله شيئاً لم يتصور ظلم من الله لعبده عندما لا يثيبه على عمله؛ لأن الظلم لا يكون إلا في منع واجب مستحق للغير، والله سبحانه وتعالى لا يستحق عبده عليه شيئاً.

وكونه سبحانه وتعالى أوجب على نفسه ثواباً لعبده لا يتعارض مع هذا، لأنه لو منع ما أوجب لم يعد ظالماً كما لو أوجب إنسان لإنسان آخر مبلغاً من المال ثم بدا له أن لا يعطيه إياه، لم يعتبر عدم إعطائه إياه ظلماً، فكذلك الأمر بالنسبة للّه تعالى.

ثانياً: أن التكليف تصرف في عبيده ومماليكه، والمالك إذا لم يعط مملوكه أجراً مقابل خدمته لم يعد ظلماً؛ فكذلك الأمر بالنسبة للّه تعالى فإن له المشيئة المطلقة إن شاء أثابهم بمقتضى فضله ورحمته، وإن شاء عاقبهم بمقتضى عدله ولا يمنعه من ذلك مانع، ولا يقدح في إلهيته[1].

وبذلك تبطل هذه الشبهة. والله أعلم.

المطلب الثالث
رأي أهل السنّة في الوعد

تمهيـد:

ذكرت ـ فيما سبق ـ رأي المعتزلة في الوعد؛ وهو أنهم يرون: أن الله سبحانه وتعالى يجب أن ينفذ وعده؛ بل وأن المكلف ينال ما وعد به عن طريق الاستحقاق، وعرضت ما تيسر من شبهاتهم وناقشتها.

والآن لنعرف ما هو رأي أهل السنة في الوعد؟ فنقول وبالله التوفيق:

يروي ابن تيمية رأي أهل السنة في الوعد، فيقول: «... وأما الاستحقاق؛ فهم يقولون: إن العبد لا يستحق بنفسه على الله شيئاً. ويقولون: إنه لا بد أن يثيب المطيعين كما وعد، فإن الله لا يخلف وعده...»[2].

ويقول في موضع آخر ـ وهو يروي ما اتفق عليه أهل السنة ـ: «... واتفقوا على

---

(1) انظر الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٨٥.
(2) المنتقى من منهاج الاعتدال ص ٥٠.

أن الله تعالى إذا وعد عباده بشيء كان وقوعه واجباً بحكم وعده؛ فإنه الصادق في خبره الذي لا يخلف الميعاد»[1].

من هذين القولين يظهر أن أهل السنة يقولون: إن الله إذا وعد عباده بشيء كان وقوعه واجباً عليه بحكم الوعد لا بحكم الاستحقاق؛ فإن العبد لا يستحق بنفسه على الله شيئاً.

هذا هو رأي أهل السنة في الوعد. والله أعلم.

* * *

(١) منهاج السنة النبوية جـ ١ ص ٣١٥.

المبحث الثاني

رأي المعتزلة في الوعيد مع المناقشة وبيان رأي أهل السنة

تمهيـــد:

ذكرنا ـ فيما سبق ـ حقيقة الوعد والوعيد، ثم بينا رأي المعتزلة في الوعد، وما تيسر من شبهاتهم وناقشناها. والآن ننتقل إلى بيان رأيهم في الوعيد، مع عرض ما تيسر من شبهاتهم ومناقشتها، ثم بيان رأي أهل السنة في الوعيد. وعلى هذا فالكلام في هذا المبحث، كما يلي:ـ

المطلب الأول : رأي المعتزلة في الوعيد.
المطلب الثاني : شبهات المعتزلة التي يؤيدون بها رأيهم في الوعيد، مع المناقشة.
المطلب الثالث : رأي أهل السنة في الوعيد.

* * *

المطلب الأول

رأي المعتزلة في الوعيد

ليتضح رأي المعتزلة في الوعيد؛ لا بد من إيراد شيء من أقوالهم في هذا، أو أقوال من نقل عنهم. فنقول وبالله التوفيق.

يقول القاضي عبد الجبار: «. . . وأما علوم الوعد والوعيد، فهو: أن الله تعالى وعد المطيعين بالثواب، وتوعد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه، لا محالة؛ ولا يجوز عليه الخلف والكذب. . .»[1].

(١) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

ويقول في موضع آخر: «. . . ولا يتوعد ـ عز وجل ـ إلا بالمستحق؛ لأنه إذا خرج عن المستحق دخل في حد الظلم. . .»[1].

ويقول في موضع ثالث: «. . . وأما الوعيد الوارد عن الله تعالى؛ فإنه ليس بمقصور تناوله على الكفار دون الفساق، ولا على الكفر دون الفسق على حد ما حكي عن بعض المرجئة من أن الفاسق ليس بمعني بآيات الوعيد قطعاً. . . وذلك بأن آيات الوعيد واردة بلفظة تتناول الفسقة كتناولها للكفرة. . .»[2].

ويقول الشهرستاني ـ حاكياً رأي المعتزلة في الوعيد ـ: «. . . واتفقوا على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا عن غير توبة عن كبيرة ارتكبها استحق الخلود في النار لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكافر. . .»[3].

من هذه النصوص يظهر رأي المعتزلة في الوعيد، وهو أن الفاسق إذا مات على غير توبة عن كبيرة ارتكبها يستحق النار مخلداً فيها؛ لأن الله سبحانه وتعالى توعده بذلك، ولا بد أن ينفذ وعيده، لكن عذابه يكون أخف من عذاب الكافر.

هذا هو رأي المعتزلة في الوعيد.

* * *

المطلب الثاني

شبهات المعتزلة التي أيدوا بها رأيهم في الوعيد مع المناقشة:

لقد أيد المعتزلة رأيهم في الوعيد بشبهات نقلية وعقلية، وسنعرض ـ إن شاء الله ـ ما تيسر منها، مع المناقشة.

الشبهة الأولى:

قال تعالى: ﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ﴾[4].

---

(١) المحيط بالتكليف السفر التاسع والعشرون.
(٢) المحيط بالتكليف السفر التاسع والعشرون.
(٣) الملل والنحل جـ ١ ص ٤٥.
(٤) سورة البقرة: آية: ٨١.

وجه الدلالة:

يقول القاضي: «دلت الآية على أن من غلبت كبائره على طاعاته ـ لأن هذا هو المعقول من الإحاطة في باب الخطايا؛ إذ أن ما سواه من الإحاطة التي تستعمل في الأجسام مستحيل فيها ـ هو من أهل النار مخلد فيها»[1].

المناقشة:

يقول ابن كثير[2]: الآية رد على بني إسرائيل الذين زعموا أنهم لن تمسهم النار إلا أياماً معدودة بأن الأمر ليس كما زعموا؛ بل إن من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته وهو من وافى يوم القيامة وليس له حسنة، بل جميع أعماله سيئات، فهو من أهل النار. قال ابن عباس: «﴿بَلَىٰ مَن كَسَبَ سَيِّئَةً . . . **الآية**﴾[3] أي: عمل مثل عملكم، وكفر بمثل ما كفرتم به، حتى يحيط به كفره فما له من حسنة»[4].

ويقول القرطبي: «السيئة: الشرك. قال ابن جريج[5] قلت لعطاء[6]: ﴿مَن كَسَبَ سَيِّئَةً . . .﴾[7] قال: الشرك، وتلى قوله تعالى: ﴿وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَكُبَّتْ وُجُوهُهُمْ فِى ٱلنَّارِ . . . **الآية**﴾[8]. . .»[9].

ومما يؤيد قول القرطبي: في أن المراد بالسيئة هنا: الشرك قوله تعالى: ﴿. . .

---

(١) متشابه القرآن جـ ١ ص ٩٧.

(٢) هو إسماعيل بن كثير القرشي البصروي ثم الدمشقي أبو الفداء عماد الدين، حافظ مؤرخ فقيه، ولد في قرية من أعمال بصرى الشام سنة ٧٠١ هـ، وانتقل مع أبيه إلى دمشق سنة ٧٠٦ هـ ورحل في طلب العلم، وتوفي بدمشق، تناقل الناس تصانيفه في حياته.

من مؤلفاته: البداية والنهاية وتفسير القرآن الكريم، وشرح صحيح البخاري، وطبقات الشافعية.

انظر شذرات الذهب جـ ٦ ص ٢٣١، والأعلام جـ ١ ص ٣١٨.

(٣) سورة البقرة: آية ٨١.

(٤) مختصر تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٧١.

(٥) هو عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج المكي، فقيه الحرم، صاحب التصانيف (التفسير وغيره) حدث عن أبيه ومجاهد وعطاء وميمون بن مهران، ولد سنة نيف وسبعين، روى عنه السفيانان وحجاج بن محمد، وروح، وابن علية. قال أحمد بن حنبل: كان من أوعية العلم. . . له كتاب السنن.

انظر: طبقات المفسرين للداودي جـ ١ ص ٣٥٢، ٣٥٣.

(٦) هو عطاء بن أبي رباح، يكنى أبا محمد، علم من أعلام التابعين، سمع كثيراً من الصحابة، مفتي مكة في زمانه، توفي سنة ١١٥ هـ، وعمره ٨٨ سنة.

انظر وفيات الأعيان جـ ٣ ص ٢٦١.

(٧) سورة البقرة: آية ٨١.

(٨) سورة النمل: آية ٩٠.

(٩) تفسير القرطبي جـ ٢ ص ١٢.

وَأَحَٰطَتۡ بِهِۦ خَطِيٓـَٔتُهُۥ. . .الآية﴾[1]، أي: أحاطت بعاملها فلم تدع له منفذاً، وهذا لا يكون إلا في الشرك، فإن من معه من الإيمان شيء لا تحيط به خطيئته[2].

وعلى هذا: فلا حجة في الآية على خلود صاحب الكبيرة في النار؛ لأن الإحاطة ـ كما ذكرنا ـ إنما تصح في شأن الكافر؛ لأن غيره إن لم يكن له سوى تصديق قلبه وإقرار لسانه، فلم تحط به خطيئته، لكون قلبه ولسانه منزهاً عن الخطيئة. وبهذا يظهر بطلان استدلال المعتزلة بالآية. والله أعلم.

الشبهة الثانية:

قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡمُجۡرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَٰلِدُونَ﴾[3].

وجه الاستدلال:

يقول القاضي عبد الجبار: «إن المجرم اسم يتناول الكافر والفاسق جميعاً، فيجب أن يكونا مرادين بالآية معنيين بالنار؛ لأنه تعالى لو أراد أحدهما دون الآخر لبينه، فلما لم يبينه دل على أنه أرادهما جميعاً. ثم قال: والكلام في أن اسم المجرم يتناول الكافر والفاسق جميعاً ظاهر في اللغة والشرع جميعاً. أما من جهة اللغة؛ فلأنهم لا يفرقون بين قولهم: مذنب، وبين قولهم مجرم، فكما أن المذنب شامل لهما جميعاً، فكذلك المجرم. وأما من جهة الشرع: فلأن أهل الشرع لا يفرقون بين قولهم مجرم لزناه، وبين قولهم: فاسق لزناه. . .»[4].

ويقول في موضع آخر ـ بعد سياق هذه الآية ـ: «الآية تدل على أن الوعيد بالخلود لأنه لم يخص مجرماً من مجرم، وبين أنهم خالدون في النار، والخلود هو الدوام الذي لا انقطاع له»[5].

المناقشــة:

أولاً: المقصود بالمجرمين هنا: الكافرين. يقول ابن جرير[6] ـ عند تفسير هذه الآية ـ: «. . . ﴿**إن المجرمين**﴾ وهم الذين اجترموا في الدنيا الكفر بالله. . .»[7]. ويؤيد

---

(1) سورة البقرة: آية ٨١.

(2) تفسير ابن سعدي جـ١ ص ٤٩.

(3) سورة الزخرف: آية ٧٤.

(4) شرح الأصول الخمسة ص ٦٦٠، ٦٦١.

(5) متشابه القرآن جـ٢ ص ٦٠٩.

(6) سبقت ترجمته.

(7) تفسير الطبري جـ ٢٥ ص ٩٨، وانظر زاد المسير جـ٧ ص ٣٢٩، وتفسير أبي السعود جـ٥ ص ٤٩.

كونها في الكافر: ما ذكره الرازي في معرض الرد على استدلال المعتزلة بهذه الآية حيث قال: «إن ما قبل هذه الآية وما بعدها يدل على أن المراد بالمجرمين الكافرين. أما ما قبل هذه الآية: فقوله تعالى: ﴿يَـٰعِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ ٱلْيَوْمَ وَلَآ أَنتُمْ تَحْزَنُونَ * ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِـَٔايَـٰتِنَا وَكَانُوا۟ مُسْلِمِينَ﴾[1]. فهذا يدل على أن كل من آمن بآيات الله وكانوا مسلمين، فإنهم يدخلون تحت قوله تعالى: ﴿يَـٰعِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ ٱلْيَوْمَ وَلَآ أَنتُمْ تَحْزَنُونَ﴾[2]. والفاسق من أهل الصلاة آمن بالله تعالى وبآياته وأسلم، فوجب أن يكون داخلاً تحت ذلك الوعد ووجب أن يكون خارجاً عن هذا الوعيد. وأما ما بعد هذه الآية، فقوله تعالى: ﴿لَقَدْ جِئْنَـٰكُم بِٱلْحَقِّ وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَكُمْ لِلْحَقِّ كَـٰرِهُونَ﴾[3]. والمراد بالحق ههنا ؛ إما الإسلام ؛ وإما القرآن، والرجل المسلم لا يكره الإسلام، ولا القرآن. . .»[4] فثبت أن ما قبل هذه الآية وما بعدها يدل على أن المراد من المجرمين: الكفار. والكافر ليس محل نزاع في أنه من أهل النار مخلداً فيها؛ وبذلك يبطل استدلالهم بالآية على خلود صاحب الكبيرة في النار.

ثانياً: على التسليم بعموم الآية، وأنها ليست خاصة بالكفار، فإنها مخصصة بنصوص العفو والتوبة، والنصوص الدالة على خروج الموحدين من النار، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُوا۟ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ﴾[5]. وكقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَصَـٰبَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ﴾[6].

وروى عنه ﷺ أنه قال: «يدخل أهل الجنة الجنة. . . ثم يقول الله تعالى: أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان. . الحديث»[7].

ومعارضة بنصوص الوعد، كقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾[8]. وكقوله تعالى: ﴿مَن جَآءَ بِٱلْحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ۖ وَمَن جَآءَ بِٱلسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰٓ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾[9].

---

(١) سورة الزخرف: آية ٦٨.

(٢) سورة الزخرف: آية ٦٨.

(٣) سورة الزخرف: آية ٧٨.

(٤) التفسير الكبير جـ ٢٧ ص ٢٢٦.

(٥) سورة الشورى: آية ٢٥.

(٦) سورة الشورى: آية ٣٠.

(٧) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب تفاضل أهل الإيمان بالأعمال.
انظر صحيح البخاري جـ ١ ص ١٢.

(٨) سورة الزلزلة: آية ٧.

(٩) سورة الأنعام: آية ١٦٠.

وترجيح عمومات الوعد أولى؛ لأنها أدخل في باب الكرم من عمومات الوعيد. ولأنه اشتهر أن رحمة الله سابقة على غضبه، فكان ترجيح عمومات الوعد أولى[1].

وبهذا يتبين بطلان استدلال المعتزلة بهذه الآية. والله أعلم.

الشبهة الثالثة:

قال تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِى جَحِيمٍ * يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ ٱلدِّينِ * وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَآئِبِينَ﴾[2].

وجه الاستدلال:

يقول القاضي عبد الجبار: «... الآية تدل على أن الفاجر وإن كان من أهل الصلاة فهو من أهل الوعيد ومن أهل النار، وأنه إذا لم يتب ومات على ذلك فهو في الجحيم لا يغيب عنها، وذلك يدل على الخلود؛ لأنهم إذا لم يغيبوا عنها ولا لحقهم موت وقتاً فليس إلا العذاب الدائم...»[3].

المناقشـــة:

أولاً: المراد بالفجار: هم الكفار. يقول الطبري -رحمه الله- عند تفسير هذه الآية: «المراد بالفجار: الذين كفروا بربهم...»[4].

ويقول ابن الجوزي: «قوله تعالى: **﴿وما هم عنها بغائبين﴾** يدل على تخليد الكفار...»[5].

ومما يدل على أن المراد بالفجار: هم الكفار لا غيرهم قوله تعالى -في حق الكفار-: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَفَرَةُ ٱلْفَجَرَةُ﴾[6]. يقول الرازي: لا يخلو إما أن يكون المراد **﴿بأولئك هم الكفرة﴾** الذين يكونون من جنس الفجرة، أو المراد **﴿بأولئك هم الكفرة﴾** وهم الفجرة. والأول: باطل؛ لأن كل كافر هو فاجر بالإجماع، فتقييد الكافر بالكافر الذي يكون من جنس الفجرة عبث. وإذا بطل هذا القسم، بقي القسم الثاني؛ وذلك يفيد الحصر، وهو أن الفجرة هم الكفرة فقط. وإذا دلت الآية على أن الفجرة هم الكفرة لا

---

(١) التفسير الكبير جـ ٣ ص ١٧١.
(٢) سورة الانفطار: آية ١٤، ١٥، ١٦.
(٣) متشابه القرآن جـ ٢ ص ٦٨٢.
(٤) جامع البيان للطبري جـ ٣٠ ص ٥٦.
(٥) زاد المسير جـ ٩ ص ٤٩.
(٦) سورة عبس: آية ٤٢.

غيرهم؛ ثبت أن صاحب الكبيرة ليس بفاجر على الإطلاق[1]؛ وعلى ذلك فليس في الآية دلالة على خلود صاحب الكبيرة في النار، لأنها في الكافر. والله أعلم.

ثانياً: لو سلمنا أن الفاجر يدخل تحته الكافر والمسلم، لكن قوله تعالى: ﴿ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ ﴾[2]. معناه: أن مجموع الفجار لا يكونون غائبين، ونحن نقول بموجبه، فإن أحد نوعي الفجار وهم الكفار لا يغيبون، وإذا كان كذلك؛ ثبت صدق قولنا وهو: أن الفجار بأسرهم لا يغيبون، ويكفي فيه ألا يغيب الكفار، فلا حاجة في صدقه إلى أن لا يغيب المسلمون.

وأيضاً: فإن الآية معارضة بالنصوص الدالة على العفو مثل قوله تعالى: ﴿... وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ...﴾[3] وقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنِ السَّيِّئَاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴾[4]. والترجيح معنا؛ لأن دليلهم لا بد أن يتناول جميع الفجار في جميع الأوقات؛ وإلا لم يحصل مقصودهم، فهو عام.

والأدلة الدالة على العفو يكفي في صحتها تناولها لبعض الفجار في بعض الأوقات، فهي خاصة، والخاص مقدم على العام[5]، وبذلك يبطل استدلالهم بالآية على خلود صاحب الكبيرة في النار. والله أعلم.

الشبهة الرابعة:

قال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴾[6].

وجه الاستدلال:

يقول القاضي عبد الجبار: «الآية تدل على أن الفاسق من أهل الصلاة متوعد بالنار، وأنه سيصلاها لا محالة ما لم يتب، لأن الذي يأكل أموال اليتامى ليس هو الكافر فلا يصح حمله عليه، ويجب كونه عاماً في كل من هذا حاله، والأغلب ممن يوصف بذلك أن يكون من أهل الصلاة وأقل أحواله أن يدخل الجميع فيه، فيجب أن يقال بعمومه...»[7].

---

(١) التفسير الكبير جـ ٣١ ص ٨٤، ٨٥، بتصرف.

(٢) سورة الانفطار: آية ١٦.

(٣) سورة النساء: آية ٤٨.

(٤) سورة الشورى: آية ٢٥.

(٥) التفسير الكبير جـ ٣١ ص ٨٤ ـ ٨٥ بتصرف.

(٦) سورة النساء: آية ١٠.

(٧) متشابه القرآن جـ ١ ص ١٧٨.

المناقشـــة:

لقد رد القرطبي استدلال المعتزلة بهذه الآية على تخليد صاحب الكبيرة في النار فقال ـ عند تفسير هذه الآية ـ: «ولا حجة فيها لمن يكفر بالذنوب، والذي يعتقده أهل السنة أن ذلك نافذ على بعض العصاة فيصلى ثم يحترق ويموت، بخلاف أهل الشقاء؛ فإنهم لا يموتون ولا يحيون. لما روى مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري قال: قال ﷺ: «.. أما أهل النار الذين هم أهلها فيها فإنهم لا يموتون فيها ولا يحيون ولكن ناساً أصابتهم النار بذنوبهم ـ أو قال بخطاياهم ـ فأماتهم الله إماتة حتى إذا كانوا فحماً أذن بالشفاعة فجيء بهم ضبائر ضبائر فبثوا على أنهار الجنـة ثم قيل: يا أهل الجنة أفيضوا عليهم فينبتون كما تنبت الحبة في حميل السيل»[1].

ساقط بالمشيئة عن بعضهم لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ... **الآية**﴾[2]. فالآية تدل على أن الله يغفر ما دون الشرك لمن يشاء من عباده...»[3].

من رد القرطبي يتبين أن صاحب الكبيرة إما أن يعذب مدة ثم يخرج من النار ويدخل الجنة كما يدل الحديث، أو يعفى عنه بمشيئة الله، كما تدل الآية. وعلى ذلك فإنه لا يخلد في كلا الحالتين. وبهذا يبطل استدلال المعتزلة بهذه الآية. والله أعلم.

الشبهة الخامسة:

قال تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا وَغَضِبَ ٱللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُۥ وَأَعَدَّ لَهُۥ عَذَابًا عَظِيمًا﴾[4].

يقول القاضي عبد الجبار: «ووجه الاستدلال هو أنه تعالى بين أن من قتل مؤمناً عمداً جازاه الله جهنم خالداً فيها وعاقبه وغضب عليه ولعنه... وفي ذلك ما قلناه»[5].

ويقول في موضع آخر: «وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا. **الآية**﴾[6]، يدل على أن قتل المؤمن على وجه التعمد يستحق به الخلود في النار... إلى أن قال:

---

(١) أخرجه البخاري في كتاب الايمان باب تفاضل أهل الإيمان بالأعمال.
انظر صحيح البخاري جـ١ ص١٢.

(٢) سورة النساء: آية ٤٨.

(٣) تفسير القرطبي جـ٥ ص٥٤.

(٤) سورة النساء: آية ٩٣.

(٥) شرح الأصول الخمسة ص٦٥٩.

(٦) سورة النساء: آية ٩٣.

ولا يمكن حمل الكلام في الآية على الكافر إذا قتل متعمداً من وجهين:

الأول: أنه عام؛ لأن لفظة «من» إذا وقعت في المجازاة كانت شائعة في كل عاقل.

الثاني: أنه تعالى جعل ذلك جزاء لهذا الفعل المخصوص، ولا يعتبر بحال الفاعلين، بل يجب متى وقع من أي فاعل كان أن يكون هذا الجزاء لازماً له...»[1].

المناقشـــة:

أولاً: أن الخلود في الآية لمستحل القتل، وهو كافر إجماعاً، والكافر مخلد. يقول الطبري ـ عند تفسير هذه الآية ـ: «... قوله متعمداً... أي مستحلاً قتله»[2].

ويقول القرطبي ـ حاكياً ما روي عن ابن عباس في معنى قوله متعمداً ـ: «أنه قال متعمداً أي مستحلاً لقتله، فهذا يئول إلى الكفر إجماعاً والكافر مخلد...»[3].

ويقول أبو السعود ـ بعد عرضه للآية: «... ولا دليل في الآية للمعتزلة في قولهم بخلود عصاة المؤمنين في النار لما قيل أنها في حق المستحل كما هو رأي عكرمة وأضرابه، بدليل أنها نزلت في مقيس بـن ضبابة الكناني المرتد...»[4].

وعلى هذا: فالآية لا تتناول صاحب الكبيرة، لأنها في الكافر، وصاحب الكبيرة لم يخرج من الإيمان إلى الكفر.

ثانياً: الجزاء في الآية ليس المقصود به وقوعه، وإنما الأخبار به.

يقول الطبري: «وقوله تعالى: ﴿فجزاؤه...﴾ أي: يستحق ما ذكره الله من العقاب إن شاء أن يجازيه»[5]. وقال أبو السعود بمثل هذا... واستدل بما روى عن ابن عباس عند تفسير هذه الآية حيث قال: «(فجزاؤه جهنم.. الآية﴾ أي: هي جزاؤه، فإن شاء عذبه، وإن شاء غفر له»..[6] ثم قال: «والتحقيق أن ما ورد في الآية إنما هو إخبار منه تعالى بأن جزاؤه ذلك، لا بأنه يجزيه بذلك، كيف لا؟! وقد قال تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَا.. الآية﴾[7]. ولو كان هذا إخباراً بأنه تعالى يجزي كل سيئة بمثلها لعارضه

---

(١) متشابه القرآن جـ ١ ص ٢٠١، ٢٠٢، وانظر شرح الأصول الخمسة ص ٦٥٩.

(٢) مختصر تفسير الطبري جـ ١ ص ١١٩.

(٣) تفسير القرطبي جـ ٥ ص ٣٣٤.

(٤) تفسير أبي السعود جـ ٢ ص ٢١٧.

(٥) مختصر تفسير الطبري جـ ١ ص ١١٩.

(٦) تفسير أبي السعود جـ ٢ ص ٢١٧، بتصرف.

(٧) سورة الشورى: آية ٤٠.

قوله تعالى: ﴿... وَيَعْفُواْ عَن كَثِيرٍ... الآية﴾[1]...»[2].

وإذا كان الجزاء في الآية ليس المقصود وقوعه، وإنما الإخبار به، بطل قولهم: «أنه تعالى جعل ذلك جزاء لهذا الفعل المخصوص، فمتى وقع الفعل، وقع الجزاء»[3].

ثالثاً: على التسليم بأن الآية ليست خاصة في الكافر، والجزاء فيها المقصود به وقوعه، فإنها مخصصة بالنصوص الدالة على العفو بمشيئته تعالى، والتوبة، وأحاديث الشفاعة الدالة على خروج الموحدين من النار[4].

يقول القرطبي: «الآية مخصوصة بآيات وأحاديث، فمن الآيات، قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ... الآية﴾[5]. وقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ وَيَعْفُواْ عَنِ ٱلسَّيِّـَٔاتِ وَيَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ﴾[6]. وقوله تعالى: ﴿... وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ... الآية﴾[7]. وتوضيح ذلك؛ أنه ليس الأخذ بظاهر هذه الآية أولى من الأخذ بظاهر هذه الآيات، والأخذ بالظاهرين متناقض، فلا بد من التخصيص. ثم إن الجمع بين آية الفرقان، وهي قوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ يَلْقَ أَثَامًا * يُضَٰعَفْ لَهُ ٱلْعَذَابُ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِۦ مُهَانًا * إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾[8]، وبين هذه الآية ممكن، فلا نسخ ولا تعارض؛ وذلك بأن يحمل مطلق آية النساء على مقيد آية الفرقان، فيكون معناه: فجزاؤه كذا إلا من تاب؛ لا سيما وقد اتحد الموجب وهو القتل، والموجب وهو التوعد بالعقاب. وأما الأخبار المخصصة لعموم الآية فكثيرة منها: حديث عبادة بن الصامت، أنه ﷺ قال: «بايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئاً ولا تزنوا ولا تسرقوا ولا تقتلوا النفس التي حرّم الله إلا بالحق فمن وفى منكم فأجره على الله ومن أصاب شيئاً من ذلك فستره الله عليه فأمره إلى الله، إن شاء عفى عنه، وإن شاء عذبه»[9]. وكحديث أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ عن

---

(1) سورة المائدة: آية ١٥.

(2) تفسير أبي السعود جـ ٢ ص ٢١٧، ٢١٨.

(3) انظر متشابه القرآن جـ ١ ص ٢٠٢.

(4) انظر ص ٢٢٥ من الرسالة.

(5) سورة هود: آية ١١٤.

(6) سورة الشورى: آية ٢٥.

(7) سورة النساء: آية ٤٨.

(8) سورة الفرقان: آية ٦٨، ٦٩، ٧٠.

(9) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، الباب الحادي عشر.
انظر فتح الباري جـ ١ ص ٦٨.

النبي ﷺ في الرجل الذي قتل مائة نفس[1]. . . ثم أنهم ـ المعتزلة ـ أجمعوا معنا في الرجل يشهد عليه بالقتل، ويقر بأنه قتل، ويأتي السلطان فيقيم عليه الحد ويقتل قوداً، فهذا غير نافذ عليه الوعيد في الآخرة إجماعاً على مقتضى حديث عبادة، فقد انكسر عليهم ما تعلقوا به من عموم قوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا. . .الآية﴾[2]. ودخله التخصيص بما ذكر». انتهى كلام القرطبي بتصرف.

من كلام القرطبي؛ يظهر أن الآية مخصوصة بالنصوص الدالة على العفو والتوبة؛ وعليه فيبطل استدلال المعتزلة بهذه الآية على تخليد صاحب الكبيرة في النار. والله أعلم.

الشبهة السادسة:

يروي عبد الرحمن الإيجي[3] أن المعتزلة قالوا: «إن الله سبحانه وتعالى أوعد بالعقاب وأخبر به، فلو لم يعاقب لزم الخلف في وعيده والكذب في خبـره، وهو محال»[4].

يقول القاضي عبد الجبار: «. . . إن الله توعد العصاة بالعقاب. . . وأنه يفعل ما توعد عليه، ولا يجوز عليه الخلف والكذب»[5].

ويستدل[6] على عدم جواز الخلف في الوعيد بقوله تعالى: ﴿قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُم بِالْوَعِيدِ * مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[7]. ثم يقول: «الآية تدل على أن الوعيد الوارد عن الله تعالى لا يتبدل ولا يتغير. . . وأنه لا يجوز فيه الخلف، لأن ذلك يقتضي التبديل، وقد أبي الله تعالى ذلك في وعيده. . .»[8]. كما يستدل القاضي ـ أيضاً ـ على عدم جواز الخلف في الوعيد «بأنه لو جاز الخلف في الوعد، لأن الطريقة في

(١) أخرجه مسلم في كتاب التوبة باب قبول التوبة، وإن كثر قتله برقم ٤٦.
انظر صحيح مسلم جـ ٤ ص ٢١١٨.
(٢) سورة النساء: آية ٩٣.
(٣) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار الإيجي (أبو الفضل عضد الدين) ولد سنة ٧٠٦ هـ، وتوفي سنة ٧٥٦ هـ، وهو عالم بالأصول والمعاني والعربية. من مؤلفاته: المواقف في علم الكلام، والعقائد العضدية، وجواهر الكلام، والمدخل في علم المعاني والبيان والبديع.
انظر طبقات السبكي جـ ١ ص ١٦٩، والأعلام جـ ٤ ص ٦٦، وانظر الحاشية من نفس الصفحة.
(٤) المواقف جـ ٨ ص ٣٧٦.
(٥) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٥، ١٣٦.
(٦) انظر شرح الأصول الخمسة ص ١٣٦.
(٧) سورة (ق): آية ٢٨، ٢٩.
(٨) متشابه القرآن جـ ٢ ص ٦٢٦.

الموضعين واحدة»[1].

المناقشة:

يقال لهم: الوعيد إما أن يتوجه للكافر والمشرك أو العاصي؛ فأما الوعيد الذي توعد الله به الكافرين: فإنهم سينالونه حتماً إذا ماتوا على كفرهم، كما دل على ذلك القرآن الكريم من مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ . . . **الآية**﴾[2].

وأما الوعيد الذي توعد الله به العصاة: فإما أن يتوبوا أو لا. إن تابوا تاب الله عليهم وغفر لهم؛ وبذلك يسقط الوعي عنهم، كما قال تعالى: ﴿. . . * إِلَّا مَن تَابَ وَءَامَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَٰلِحًا فَأُوْلَٰٓئِكَ يُبَدِّلُ ٱللَّهُ سَيِّـَٔاتِهِمْ حَسَنَٰتٍ . . . **الآية**﴾[3].

أما إذا مات العاصي وهو لم يتب؛ فإنه تحت مشيئة الله، إن شاء عذبه على قدر ذنبه بمقتضى عدله ثم أدخله الجنة، فلا يخلد في النار؛ بدليل حديث أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ أن النبي ﷺ قال: «. . . يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ثم يقول الله تعالى: أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان. . . الحديث»[4].

ففي هذا الحديث دلالة على أن من معه إيمان لا يبقى في النار خالداً؛ بل يخرج منها، وصاحب الكبيرة معه إيمان.

وإن شاء عفى عنه بمقتضى عفوه ورحمته[5]، قال تعالى: ﴿. . . وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ . . . **الآية**﴾[6]. ففي هذه الآية دلالة على أن الله تعالى يمكن أن يخلف وعيده في حق الموحد العاصي الذي مات وهو مرتكب للكبائر من غير توبة. ومثل هذه الآية حديث عبادة بن الصامت: «أن رسول الله ﷺ قال ـ وحوله عصابة من أصحابه ـ: «بايعوني على ألا تشركوا بالله شيئاً ولا تسرقوا. . . إلى أن قال: ومن أصاب من ذلك شيئاً ثم ستره الله فهو إلى الله إن شاء عفا عنه وإن شاء عاقبه. . . الحديث»[7].

(١) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٦.

(٢) سورة النساء: آية ٤٨.

(٣) سورة الفرقان: آية ٧٠.

(٤) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب تفاضل أهل الإيمان بالأعمال.
انظر صحيح البخاري جـ١ ص ١٢.

(٥) انظر عمدة القارىء جـ١ ص ١٨٦.

(٦) سورة النساء: آية ٤٨.

(٧) أخرجه البخاري في كتاب الإيمان، باب الحادي عشر.
انظر فتح الباري جـ١ ص ٦٤.

يقول المازني[1]: «وفي الحديث رد على المعتزلة الذين يوجبون تعذيب الفاسق إذا مات بلا توبة لأن النبي ﷺ أخبر أنه تحت المشيئة ولم يقل: لا بد من تعذيبه»[2].

من كلام المازني؛ يظهر أن الحديث كالآية يدل على أن الوعيد المتوجه إلى العصاة ليس بحتمي؛ بل قد يخلفه الله؛ بأن يغفر لهم. ثم إن خلف الوعيد لا يعتبر كذباً ولا قبيحاً، بدليل المناظرة التي جرت بين أبي عمرو بن العلاء[3]، وعمرو بن عبيد[4]؛ حيث قال عمرو بن عبيد: يا أبا عمرو: لا يخلف الله وعيده، وقد قال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا .. الآية﴾[5]. فقال له أبو عمرو: ويحك يا أبا عثمان من العجمة أتيت!؛ إن العرب لا تعد إخلاف الوعيد ذماً، بل جوداً وكرماً. فقال عمرو بن عبيد: فأوجدني هذا. فقال: نعم. أما سمعت قول الشاعر:

وإني وإن أوعدته أو وعدته ... لمخلف إيعادي ومنجز موعدي[6]

وعلى التسليم بأن الخلف في الوعيد يعتبر كذباً، فإنه من الله لا يستلزم الكذب، لما يلي:-

أولاً: أن الوعيد مشروط بشرائط مثل عدم العفو، فلا يلزم منه الكذب، فمحصل آيات الوعيد أنا نعذبهم إن لم نعف عنهم، ولكن عفونا عنهم، فما نعذبهم، وليس في هذا خلف وعيد حتى يلزم منه الكذب.

ثانياً: أن معنى آيات الوعيد: إنشاء الوعيد؛ لا إخبار به، فهي لا تتصف بالصدق والكذب، لأنهما من صفات الخبر دون الإنشاء، فلا يلزم الكذب في إخلاف الوعيد[7].

---

(١) هو بكر بن محمد بن حبيب بن بقية (أبو عثمان المازني) من مازن شيبان، أحد الأئمة في النحو، من أهل البصرة، ووفاته فيها سنة ٢٤٩ هـ. له مؤلفات، منها: كتاب ما تلحن فيه العامة، والعروض، يقول الطحاوي: سمعت القاضي بكار بن قتيبة يقول: ما رأيت نحوياً قط يشبه الفقهاء إلا حيان بن هرمة، والمازني.
انظر وفيات الأعيان جـ ١ من ص ٢٨٣ - ٢٨٦.

(٢) فتح الباري جـ ١ ص ٦٨.

(٣) هو ربان بن عمار التميمي البصري، ويلقب أبوه بالعلاء، من أئمة اللغة والأدب، أحد القراء السبعة، ولد بمكة سنة ٧٠ هـ، ونشأ بالبصرة، ومات بالكوفة سنة ١٥٤، قال أبو عبيدة: كان أعلم الناس بالأدب والعربية والقراءة، له أخبار وكلمات مأثورة.
انظر الأعلام جـ ٣ ص ٧٢.

(٤) انظر فرقة العمراوية ص ٥٣ من الرسالة.

(٥) سورة النساء: آية ٩٣.

(٦) مدارج السالكين جـ ١ ص ٣٩٦، وانظر القول السديد ص ١٦.

(٧) القول السديد ص ١٥، بتصرف.

وأما استدلال القاضي ومن معه بقوله تعالى : ﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾[1]. على أن الله لا يخلف وعيده. فالجواب: إن الآية تدل على أن الله سبحانه وتعالى لا يخلف وعيده في الكافر؛ بدليل الآيات التي قبلها. وبدليل النصوص الدالة على أن الله قد يغفر لمن يشاء من العصاة. قال تعالى : ﴿ . . . وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ . . . الآية﴾[2]. وذلك جمعاً بين الآيات.

وأما قولهم « . . . أنه لو جاز الخلف في الوعيد؛ لجاز في الوعد. . . »[3]. فقول فاسد؛ لأن الخلف في الوعد بخل ولؤم، والله أكرم الأكرمين، والخلف في الوعيد كرم وجود، وهو من صفاته جل وعلا[4].

وبذلك تبطل هذه الشبهة. والله أعلم.

الشبهة السابعة:

يقول القاضي عبد الجبار: « . . . العاصي لا يخلو حاله من أحد أمرين؛ إما أن يُعفى عنه، أو لا يعفى عنه. فإن لم يعف عنه؛ فقد بقي في النار خالداً، وهو الذي نقوله. وإن عفي عنه، فلا يخلو؛ إما أن يدخل الجنة أو لا. فإن لم يدخل الجنة لم يصح، لأنه لا دار بين الجنة والنار، فإذا لم يكن في النار وجب أن يكون في الجنة لا محالة، وإذا دخل الجنة فلا يخلو: إما أن يدخلها مثاباً أو متفضلاً عليه، لا يجوز أن يدخل الجنة متفضلاً عليه، لأن الأمة اتفقت على أن المكلف إذا دخل الجنة فلا بد من أن يكون حاله متميزاً عن حال الولدان المخلدين، وعن حال الأطفال والمجانين، ولا يجوز أن يدخل الجنة مثاباً، لأنه غير مستحق، وإثابة من لا يستحق الثواب قبيح، والله تعالى لا يفعل القبيح. . . لذا يجب أن يكون معاقباً على ما نقوله»[5].

المناقشـــة:

هذه الشبهة باطلة، ولا تدل على تخليد الفاسق في النار، وبيان ذلك: أن الفاسق في حال العفو عنه يدخل الجنة تفضلاً من الله سبحانه وتعالى، بدليل قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِىٓ أَحَلَّنَا دَارَ ٱلْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِۦ لَا يَمَسُّنَا فِيهَا نَصَبٌ وَلَا يَمَسُّنَا فِيهَا لُغُوبٌ ﴾[6] ولما روي في

---

(١) سورة (ق): آية ٢٩.

(٢) سورة النساء: آية ٤٨.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٦.

(٤) انظر القول السديد ص ١٥، ٢٣. والمواقف جـ ٨ ص ٣٧٨، ومدارج السالكين جـ ١ ص ٣٩٦.

(٥) شرح الأصول الخمسة ص ٦٦٦، ٦٦٧، وانظر ص ٦٥٠.

(٦) سورة فاطر: آية ٣٥.

الصحيحين عن أبي هريرة ـ رضي الله عنه ـ قال: قال ﷺ: «لن ينجي أحداً منكم عمله. قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا. إلا أن يتغمدني الله برحمته»(١).

ففي هذه الآية والحديث: دلالة على أن الله يدخل من شاء من عباده الجنة بفضله سبحانه وتعالى، وعليه فإنه يبطل قولكم «... ولا يجوز أن يدخل الجنة متفضلاً عليه...»(٢).

وإذاً فالفاسق في حالة العفو عنه يدخل الجنة بفضل الله ورحمته.

أما في حال عدم العفو عنه: فإن الله سبحانه وتعالى يعذبه على قدر ذنبه ثم يدخله الجنة، فلا يخلد في النار؛ بدليل قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾(٣)، واحتمال رؤية العامل مثقال ذرة من خير ما عمله قبل دخوله النار، أي: بأن يدخل الجنة جزاء لما عمله من الخير ثم يخرج منها ويدخل النار عقاباً لما عمله من الشر يبطله قوله تعالى في شأن أهل الجنة: ﴿لَا يَمَسُّهُمْ فِيهَا نَصَبٌ وَمَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾(٤). فلم يبق لرؤيته موضع إلا بعد الخروج من النار.

ومما يدل على أن استيفاء الأجر بالنسبة لمن يدخل النار لا يكون إلا بعد الخروج منها ما في البخاري عن أبي سعيد الخدري ـ رضي الله عنه ـ أنه ﷺ قال: «يدخل أهل الجنة الجنة، وأهل النار النار، ثم يقول الله تعالى: أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان... الحديث»(٥). ففي هذا الحديث دلالة على أن من عمل خيراً يخرجه الله بعد دخوله النار، لأجل ما عمله من خير، والعاصي معه إيمان وخير كثير بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ ... **الآية**﴾(٦). فقد سمى الله الطائفتين المتقاتلتين مؤمنتين؛ مما يدل على أن كبيرة القتل لم تخرجهما من الإيمان.

فعلى هذا: فإن الله يعذب العاصي في النار لأجل معصيته، ثم يخرجه إلى الجنة لأجل ما عمله من خير، وأهل الجنة لا يخرجون منها بدلالة الآية: ﴿.... وما هم منها

---

(١) أخرجه مسلم في كتاب صفات المنافقين وأحكامهم برقم ٧٧، ٧٨.
انظر صحيح مسلم جـ ٤ ص ٢١٧١.
(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٦٦٦.
(٣) سورة الزلزلة: آية ٧.
(٤) سورة الحجر: آية ٤٨.
(٥) سبق تخريج هذا الحديث في ص ٢٢٩ من الرسالة.
(٦) سورة الحجرات: آية ٩.

بمخرجين﴾[1][2]. وعليه: فإنه يبطل قولكم «إن الفاسق في حال عدم العفو عنه يخلد في النار»[3].

وعليه فتبطل هذه الشبهة. والله أعلم.

* * *

المطلب الثالث
رأي أهل السنّة في الوعيد

لمعرفة رأي أهل السنة في الوعيد؛ لا بد من إيراد شيء من أقوال أئمة السلف في ذلك، فنقول وبالله التوفيق.

يقول ابن تيمية: «. . . إن أهل السنة قالوا: يجوز أن يعفو الله عن المذنب، وأن يخرج أهل الكبائر من النار، فلا يخلد فيها من أهل التوحيد أحداً»[4].

ويقول الواحدي - في تفسيره الوسيط - عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا . . . الآية﴾[5]. «والأصل في هذا أن الله يجوز أن يخلف الوعيد وإن كان لا يجوز أن يخلف الوعد. . .»[6].

ويقول ابن القيم: «. . . وقالت فرقة سادسة: هذا وعيد، وإخلاف الوعيد لا يذم، بل يمدح والله تعالى يجوز عليه إخلاف الوعيد، ولا يجوز عليه خلف الوعد والفرق بينهما أن الوعيد حقه، فإخلافه عفو وهبة وإسقاط وذلك موجب كرمه وجوده وإحسانه، والوعد حق عليه، أوجبه على نفسه، والله لا يخلف الميعاد. . .»[7].

ويروي عبد الغني النابلسي[8] رأي أهل السنة في الوعيد، فيقول: «. . . وقال أهل

---

(1) سورة الحجر: آية ٤٨.
(2) انظر الحصن والجنة في عقيدة أهل السنة ص ٩٩، ١٠٠.
(3) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٦٦٦.
(4) منهاج السنة جـ ١ ص ٣٢٨.
(5) سورة النساء: آية ٩٣.
(6) القول السديد في جواز خلف الوعيد ص ١٥، ١٦.
(7) مدارج السالكين جـ ١ ص ٣٩٦.
(8) هو عبد الغني بن إسماعيل بن عبد الغني النابلسي، شاعر عالم بالدين والأدب، مكثر من التصنيف، ولد سنة ١٠٥٠ هـ في دمشق ونشأ بها ورحل إلى بغداد وفلسطين ولبنان ومصر والحجاز. وعاد إلى دمشق واستقر فيها حتى توفي سنة ١١٤٣ هـ. =

السنة والجماعة: يجوز في حق الله تعالى خلف الوعيد...»[1].

يقول الطحاوي: «وأهل الكبائر من أمة محمد في النار لا يخلدون إذا ماتوا وهم موحدون، وإن لم يكونوا تائبين بعد أن لقوا الله عارفين، وهم في مشيئته وحكمه، إن شاء غفر لهم وعفا عنهم بفضله، كما ذكر عز وجل في كتابه: ﴿... وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ... الآية﴾[2]. وإن شاء عذبهم بعدله، ثم يخرجهم منها برحمته وشفاعة الشافعين من أهل طاعته، ثم يبعثهم إلى جنته وذلك أن الله مولى أهل معرفته ولم يجعلهم في الدارين كأهل نكرته الذين خابوا من هدايته ولم ينالوا ولايته»[3].

من مجموع هذه النصوص؛ يتبين أن أهل السنة يرون: جواز خلف الوعيد من الله تعالى خلافاً للمعتزلة الذين يرون أنه تعالى لا يجوز عليه إخلاف الوعيد. والله أعلم.

* * *

= له مصنفات كثيرة، منها: ذخائر المواريث في الدلالة على مواضع الحديث، فهرس لكتب الحديث الستة. انظر الأعلام جـ ٤ ص ١٥٨، ١٥٩.

(١) القول السديد في جواز خلف الوعيد ص ٥.

(٢) سورة النساء: آية ٤٨.

(٣) شرح الطحاوية ص ٣١٧، ٣١٨.

المبحث الثالث

رأي المعتزلة في الشفاعة مع المناقشة وبيان رأي أهل السنّة

تمهيد: -

تكلمنا فيما سبق عن رأي المعتزلة في الوعيد، وعرفنا أنهم يرون خلود مرتكب الكبيرة في النار؛ لأن الله توعده بذلك. وقد أنكروا كل ما يرونه يتعارض مع هذا الرأي، ومما أنكروه القول بالشفاعة لأهل الكبائر، ولذا فقد قصروها على التائبين من المؤمنين ـ كما سيأتي بيانه إن شاء الله ـ.

بعد هذا التقديم نشير إلى أن الكلام على هذا المبحث، كما يلي: ـ

المطلب الأول : حقيقة الشفاعة ورأي المعتزلة فيها.

المطلب الثاني : عرض ما تيسر من شبهات المعتزلة التي يؤيدون بها رأيهم في الشفاعة، مع المناقشة.

المطلب الثالث : رأي أهل السنة والجماعة في الشفاعة.

* * *

المطلب الأول

حقيقة الشفاعة ورأي المعتزلة فيها

أولاً: حقيقة الشفاعة:

الشفاعة في أصل اللغة مأخوذة من الشفع الذي هو نقيض الوتر، فكأن صاحب الحاجة بالشفيع صار شفعاً.

أما في الاصطلاح: فهي مسألة الغير أن ينفع غيره، أو أن يدفع عنه مضره، ولا بد من شافع ومشفوع له، ومشفوع فيه، ومشفوع إليه[1].

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٦٨٨.

ثانياً: رأي المعتزلة في الشفاعة:

لمعرفة رأي المعتزلة في الشفاعة؛ لا بد أن نسوق شيئاً من أقوالهم في ذلك، فنقول وبالله التوفيق.

يقول القاضي عبد الجبار: «لا خلاف بين الأمة في أن شفاعة النبي ﷺ ثابتة للأمة، وإنما الخلاف في أنها تثبت لمن؟... ثم قال: فعندنا أن الشفاعة للتائبين من المؤمنين»(١).

ويقول في موضع آخر: «... فحصل لك بهذه الجملة العلم بأن الشفاعة ثابتة للمؤمنين دون الفساق من أهل الصلاة...»(٢).

ويقول الأشعري ـ وهو يسوق الاختلاف في شفاعة الرسول ﷺ هل هي ثابتة لأهل الكبائر أم لا؟ـ: «... أما المعتزلة فقد أنكرت ذلك وقالت بإبطاله»(٣).

من هذه الأقوال نستطيع أن نعرف رأي المعتزلة في الشفاعة، وهو: أنهم ينكرون الشفاعة لأهل الكبائر، ويقصرونها على التائبين من المؤمنين دون الفسقة؛ لأن إثبات الشفاعة للفساق ـ في رأيهم ـ ينافي مبدأ الوعيد. وقد حملهم على هذا القول: شبهات نقلية وعقلية، منها ما يلي:

* * *

المطلب الثاني
عرض ما تيسر من شبهات المعتزلة
التي يؤيدون بها رأيهم في الشفاعة مع المناقشة

لقد أيد المعتزلة رأيهم في الشفاعة بشبهات نقلية وعقلية، منها ما يلي:ـ

أولاً: الشبهات النقلية:

الشبهة الأولى:

قال تعالى: ﴿ وَٱتَّقُواْ يَوۡمٗا لَّا تَجۡزِي نَفۡسٌ عَن نَّفۡسٖ شَيۡـٔٗا وَلَا يُقۡبَلُ مِنۡهَا شَفَٰعَةٞ وَلَا يُؤۡخَذُ مِنۡهَا عَدۡلٞ وَلَا هُمۡ يُنصَرُونَ ﴾(٤).

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٦٨٨.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٦٩٠.

(٣) المقالات جـ٢ ص ١٦٦.

(٤) سورة البقرة: آية ٤٨.

وجه الدلالة:

يقول القاضي عبد الجبار: «الآية تدل على أن من استحق العقاب لا يشفع النبي ﷺ له، ولا ينصره؛ لأن الآية وردت في صفة اليوم ولا تخصيص فيها، فلا يمكن صرفها إلى الكفار دون أهل الثواب، وهي واردة فيمن يستحق العذاب في ذلك اليوم، لأن هذا الخطاب لا يليق إلا بهم، فليس لأحد أن يطعن على ما قلناه بأن يمنع الشفاعة للمؤمنين أيضاً، ولو كان النبي ﷺ يشفع لهم لكان قد أغنى عنهم وأجزى، فكان لا يصح أن يقول تعالى: ﴿... لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا ... **الآية**﴾[1]، ولما صح أن يقول: ﴿.. وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ ... **الآية**﴾[2]. وقد قبلت شفاعته ﷺ فيهم. ولما صح أن يقول: ﴿... وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ ...﴾[3]؛ لأن قبول الشفاعة وإسقاط العقاب... أعظم من كل فداء يسقط به ما قد استحقوه من المضرة، بل كان يجب أن تكون الشفاعة فداء لهم عما قد استحقوه.. ولما صح أن يقول: ﴿... وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾[4]، وأعظم النصرة تخليصهم من العذاب الدائم بالشفاعة. فالآية دالة على ما نقوله من جميع هذه الوجوه»[5].

المناقشــة:

إن استدلال المعتزلة بهذه الآية على نفي الشفاعة لأهل الكبائر باطل؛ وذلك لأن الشفاعة المنفية في الآية الشفاعة للكافرين، ويدل على ذلك ما يلي:-

أولاً: إجماع المفسرين على أن المراد بالنفس في قوله تعالى: ﴿**واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً... الآية**﴾[6]. النفس الكافرة، لا كل نفس، فهي من العام الذي أريد به الخاص.

يقول القرطبي: «أجمع المفسرون على أن المراد بقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ ... **الآية**﴾[7]. النفس الكافرة، لا كل نفس...»[8].

ويقول الطبري: «قوله تعالى: ﴿وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ ... **الآية**﴾[9] إنما هي لمن مات على كفره غير تائب إلى الله عز وجل»[10].

---

(1) سورة البقرة: آية ٤٨.

(٢)، (٣)، (٤) سورة البقرة: آية ٤٨.

(٥) متشابه القرآن جـ١ ص ٩٠، ٩١.

(٦) (٧) سورة البقرة: آية ٤٨.

(٨) تفسير القرطبي جـ١ ص ٣٧٩، ٣٨٠.

(٩) سورة البقرة: آية ٤٨.

(١٠) تفسير الطبري جـ٢ ص ٣٣.

ويقول ابن الجوزي: «قوله تعالى: ﴿... لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا... **الآية**﴾[1] قالوا: المراد بالنفس ههنا: النفس الكافرة، لا كل نفس؛ فعلى هذا يكون من العام الذي أريد به الخاص...»[2].

ويقول ابن كثير: «قوله تعالى: ﴿... وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ ... **الآية**﴾[3] يعني من الكافرين، كما قال تعالى: ﴿فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾[4]. وقوله تعالى: ﴿... وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ... **الآية**﴾[5] أي: فدية كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَمَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِم مِّلْءُ الْأَرْضِ ذَهَبًا وَلَوِ افْتَدَىٰ بِهِ ... **الآية**﴾[6]. ثم قال: فقد أخبر الله تعالى أنهم لما لم يؤمنوا برسوله ﷺ ويتابعوه على ما بعثه الله به ووافوا الله يوم القيامة فإنه لا ينفعهم قرابة قريب ولا شفاعة شافع، ولا يقبل منهم فداء ولو بملء الأرض...»[7].

فإذا كان المراد بالنفس في الآية النفس الكافرة، فالشفاعة المنفية في الآية الشفاعة للكفار، لا للعصاة؛ وإذاً فلا دلالة في الآية على نفي الشفاعة لأهل الكبائر.

ثانياً: تظاهر الأخبار عن الرسول ﷺ أنه قال: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[8]. وأنه ﷺ قال: «ليس من نبي إلا وقد أعطي دعوة وإني قد اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي، وهي نائلة ـ إن شاء الله ـ منهم من لم يشرك بالله شيئاً»[9].

وإذا ثبتت الشفاعة لأهل الكبائر؛ فلا بد من أن تكون الشفاعة المنفية في الآية؛ إنما هي الشفاعة للكفار جمعاً بين الآية والأحاديث[10].

ثالثاً: ويؤيد أن الآية في الكافرين ـ أيضاً ـ أن الخطاب فيها مع قوم كافرين، وهم

---

(١) سورة البقرة: آية ٤٨.
(٢) زاد المسير جـ ١ ص ٧٧.
(٣) سورة البقرة: آية ٤٨.
(٤) سورة المدثر: آية ٤٨.
(٥) سورة البقرة: آية ٤٨.
(٦) سورة آل عمران: آية ٩١.
(٧) تيسير العلي القدير في اختصار تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٥٠.
(٨) ذكره السيوطي في الجامع الصغير ونسبه لأحمد وأبي داود، والترمذي، وابن حبان والحاكم عن أنس.
انظر شرح المناوي الكبير ص ١٦٣، برقم ٤٨٩٢. يقول أحمد شاكر: حديث صحيح.
انظر تفسير الطبري جـ ٢ ص ٣٣ الحاشية.
(٩) انظر الترغيب والترهيب جـ ١ ص ٣٧٨.
(١٠) انظر تفسير القرطبي جـ ١ ص ٣٧٨، والطبري جـ ٢ ص ٣٣.

اليهود الذين كانوا يعتقدون أن آباءهم الأنبياء يشفعون لهم، فنزلت هذه الآية لرد هذا الاعتقاد، وبيان أنه لا ينفعهم عنده إلا التوبة إليه من كفرهم والإنابة من ضلالهم، وجعل ما سن فيهم من ذلك إماماً لكل من كان على مثل منهاجهم؛ لئلا يطمع ذو إلحاد في رحمته[1].

وإذاً فالشفاعة المنفية في الآية: إنما هي الشفاعة للكافرين لما ذكرت من إجماع المفسرين على أن الآية خاصة بالكافر، ولأن الخطاب فيها مع قوم كافرين، وهي سنة لمن سلك نهجهم، ولتظاهر النصوص المثبتة للشفاعة لأهل الكبائر. وعليه فيبطل استدلال المعتزلة بهذه الآية على نفي الشفاعة لأهل الكبائر. والله أعلم.

الشبهة الثانية:

قال تعالى: ﴿... مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾[2].

وجه الدلالة:

يقول القاضي عبد الجبار: «إن الله تعالى بين في هذه الآية أن الظالم لا يشفع له النبي ﷺ، وأن الشفاعة لا تكون إلا للمؤمنين لتحصل لهم مزية في التفضل وزيادة في الدرجات مع ما يحصل له ﷺ من التعظيم والإكرام»[3].

المناقشة:

يقال لهم:

أولاً: المراد بالظالمين في الآية: الكاملون في الظلم؛ وهم الكافرون[4]، لقوله تعالى: ﴿... إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[5]. يقول ابن الجوزي: «﴿**ما للظالمين**﴾ يعني الكافرين»[6]. وقد قال بمثل هذا القول كل من ابن جرير[7]، وابن جزي الكلبي[8].

كذلك قال الباقلاني بمثل ما قال به[9] ابن الجوزي، واستدل بالآية: ﴿... إِنَّ

(١) تفسير الطبري جـ ٢ ص ٣٣، وزاد المسير جـ ١ ص ٧٧، بتصرف.
(٢) سورة غافر: آية ١٨.
(٣) متشابه القرآن جـ ٢ ص ٦٠٠.
(٤) روح المعاني جـ ٢٤ ص ٥٩.
(٥) سورة لقمان: آية ١٣.
(٦) زاد المسير جـ ١٠ ص ٧٧.
(٧) تفسير الطبري جـ ٢ ص ٣٣.
(٨) التسهيل لعلوم التنزيل جـ ٤ ص ٧.
(٩) انظر التمهيد ص ٣٧١، والانصاف ص ١٥٤.

﴿ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٌ﴾[1]. ثم قال: «. . . ولهذا لما نزل قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَلَمۡ يَلۡبِسُوٓاْ إِيمَٰنَهُم بِظُلۡمٍ. . . الآية﴾[2]. حزن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ حتى قالوا: وأينا لم يلبس إيمانه بظلم؟ فقال ﷺ: «ليس هو كما تظنون، إنما هو من قول لقمان لإبنه ﴿. . . يَٰبُنَيَّ لَا تُشۡرِكۡ بِٱللَّهِۖ إِنَّ ٱلشِّرۡكَ لَظُلۡمٌ عَظِيمٌ﴾[3]». [4] فدل أن لا شفاعة تنفع الكافر والمؤمن بخلاف ذلك، وإن كانت له سيئات. . .»[5]. انتهى كلام الباقلاني بتصرف.

من هذا العرض يظهر لنا أن المراد بالظالمين في الآية هم الكافرون، فعلى ذلك فالشفاعة المنفية هنا إنما هي منفية عن الكفار، وصاحب الكبيرة ليس بكافر، فيبطل الاستدلال بالآية. والله أعلم.

ثانياً: أن لفظ الظالمين؛ إما أن يفيد الاستغراق، وإما ألا يفيد. فإن أفاد الاستغراق كان المراد من الظالمين مجموعهم وجملتهم، ويدخل في مجموع هذا الكلام الكفار، وعندنا أنه ليس لهذا المجموع شفيع، لأن بعض هذا المجموع هم الكفار، وليس لهم شفيع؛ فحينئذ لا يكون لهذا المجموع شفيع.

وإن لم يفد الاستغراق؛ كان المراد من الظالمين بعض من كان موصوفاً بهذه الصفة، وعندنا أن بعض الموصوفين بهذه الصفة ليس لهم شفيع، وهم الكافرون؛ وإذاً فعلى كلا الاحتمالين فليس في الآية دلالة على نفي الشفاعة لأصحاب الكبائر[6].

ثالثاً: أن الله تعالى نفى في الآية شفيعاً يطاع، وهذا لا يدل على نفي الشفيع، ألا ترى أنك إذا قلت: ما عندي كتاب يباع، لا يلزم منه نفي الكتاب. ثم إن الآية تدل على أنه ليس لهم يوم القيامة شفيع يطيعه الله تعالى؛ لأنه ليس في الوجود أحد أعلى حالاً من الله تعالى حتى يقال: إن الله يطيعه[7]. وإذاً فنفي الشفيع المطاع لا يقتضي نفي الشفاعة، وعليه فلا دلالة في الآية على نفي الشفاعة لأهل الكبائر؛ وبذلك يبطل استدلال المعتزلة بهذه الآية. والله أعلم.

---

(١) سورة لقمان: آية ١٣.
(٢) سورة الأنعام: آية ٨٢.
(٣) سورة لقمان: آية ١٣.
(٤) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب صدق الإيمان وإخلاصه.
انظر صحيح مسلم جـ ١ ص ١١٤.
(٥) الانصاف ص ١٥٤، بتصرف.
(٦) التفسير الكبير جـ ٢٧ ص ٣٢.
(٧) التفسير الكبير جـ ٢٧ ص ٣٢.

الشبهة الثالثة:

قال تعالى: ﴿... ولا يشفعون إلا لمن ارتضى... الآية﴾[1].

وجه الدلالة:

يقول القاضي عبد الجبار: «... الآية تدل على أن الشفاعة لا تكون إلا لمن كانت طرائقه مرضية، وأن الكافر والفاسق ليسا من أهلها»[2].

المناقشة:

يقال لهم: إن معنى الآية: ولا يشفعون إلا لمن رضي الله سبحانه وتعالى أن يشفعوا له وأذن فيه[3]، ومن ارتضاه الله للشفاعة هم الموحدون. يقول ابن عباس والضحاك: ﴿إلا لمن ارتضى﴾ أي: لمن قال: لا إله إلا الله[4]. ويدل على أن الآية في الموحدين قوله تعالى: ﴿لَّا يَمْلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحْمَٰنِ عَهْدًا﴾[5]. يقول المفسرون: إلا من قال لا إله إلا الله.

فإن قالوا: المرتضى: هو التائب الذي اتخذ عند الله عهداً بالإنابة إليه؛ بدليل أن الملائكة استغفروا لهم. قال تعالى: ﴿... فَٱغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا۟ وَٱتَّبَعُوا۟ سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ ٱلْجَحِيمِ﴾[6]. وكذا شفاعة الأنبياء ـ عليهم السلام ـ إنما هي لأهل التوبة دون أهل الكبائر. قلنا: عندكم يجب على الله تعالى قبول التوبة، فإذا قبل الله توبة المذنب، فلا يحتاج إلى الشفاعة، ولا إلى الاستغفار. وأيضاً: فقد أجمع أهل التفسير على أن المراد بقوله تعالى: ﴿... **فاغفر للذين تابوا... الآية**﴾ من الشرك ﴿... **واتبعوا سبيلك... الآية**﴾ سبيل المؤمنين سألوا الله أن يغفر لهم ما دون الشرك من ذنوبهم، كما قال تعالى: ﴿... وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ... **الآية**﴾[7][8].

وعلى ذلك؛ فالآية ليس فيها نفي للشفاعة، وإنما حصر لها للموحدين، وصاحب الكبيرة مما سوى الشرك موحد، وعليه فيبطل استدلالكم بالآية. والله أعلم.

---

(1) سورة الأنبياء: آية ٢٨.

(2) متشابه القرآن جـ ٢ ص ٤٩٩.

(3) التسهيل جـ ٣ ص ٥٣، وتفسير أبي السعود جـ ٦ ص ٦٤، وتفسير القرطبي جـ ١١ ص ٣٨٠، ٣٨١، بتصرف.

(4) التفسير الكبير جـ ٢٢ ص ١٦٠.

(5) سورة مريم: آية ٨٧.

(6) سورة غافر: آية ٧.

(7) سورة النساء: آية ٤٨.

(8) تفسير القرطبي جـ ١ ص ٣٧٩، ٣٨٠، والتفسير الكبير جـ ٢٧ ص ٣٤، بتصرف.

الشبهة الرابعة:

قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ﴾(1).

وجه الدلالة:

يقول القاضي عبد الجبار: «.. الآية تدل على أن من أخبر الله تعالى أنه يعذبه لا يخرج من النار، فإذا صح أنه أخبر بذلك في الفجار والفساق، فيجب ذلك فيهم... ويدل أيضاً: على أنه ﷺ لا يشفع لهم؛ لأنه لو شفع لهم لوجب أن يكون منقذاً من النار، وقد نفى الله تعالى عنه ذلك»(2).

المناقشة:

يقال لهم: إن الآية في أهل الكفر والضلال، وليست في أهل التوحيد والإيمان. يقول الطبري: «﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ ... الآية﴾(3). أفمن وجبت عليه كلمة العذاب في سابق علم ربك يا محمد بكفره..»(4). وكلمة العذاب: هي قوله تعالى لإبليس: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ﴾(5).

فإذا كانت الآية في الكافر، فلا دلالة فيها على نفي الشفاعة عن صاحب الكبيرة، لأنه ليس ممن حقت عليه كلمة العذاب، وكيف يكون ممن حقت عليه كلمة العذاب مع قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ.. الآية﴾(6). وقوله تعالى: ﴿... إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾(7). وقوله ﷺ: «من شهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله حرم الله عليه النار»(8)(9). وغيرها من النصوص الدالة على الوعد بالمغفرة لمن مات لا يشرك بالله شيئاً.

وصاحب الكبيرة ليس بمشرك. فإذاً فالآية ليست في صاحب الكبيرة، وعليه فيبطل الاستدلال بها على نفي الشفاعة لصاحب الكبيرة.

---

(1) سورة الزمر: آية ١٩.

(2) متشابه القرآن جـ ٢ ص ٥٩٢.

(3) سورة الزمر: آية ١٩.

(4) تفسير الطبري جـ ٢٣ ص ١٣٣.

(5) سورة (ص): آية ٨٥. وانظر تفسير أبي السعود جـ ٢٤ ص ٦٠٦.

(6) سورة النساء: آية ٤٨.

(7) سورة الزمر: آية ٥٣.

(8) عن عبادة بن الصامت ـ رضي الله عنه ـ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من شهد أن لا إله إلا الله.. الحديث». أخرجه مسلم في كتاب الإيمان باب الدليل على أن من مات على التوحيد دخل الجنة قطعاً.
انظر صحيح مسلم جـ ١ ص ٥٨.

(9) انظر التفسير الكبير جـ ٢ ص ٢٦٣.

وعلى التسليم بأن هذه الآية في أهل الكبائر، فإن الرسول - ﷺ - لا ينقذ أحداً بنفسه، وبدون مشيئة الله وإذنه؛ بل لا يشفع إلا لمن ارتضى الله وأذن بالشفاعة له، وصاحب الكبيرة ممن ارتضى الله أن يشفع له؛ لأنه موحد كما بينا في مقام سابق. والله أعلم.

ثانياً: الشبهات العقلية:

من الشبهات العقلية التي تمسك بها المعتزلة في إنكار الشفاعة لأهل الكبائر ما يلي:-

الشبهة الأولى:

يقول القاضي عبد الجبار: «لقد دلت الدلائل على أن العقوبة تستحق على طريق الدوام، فكيف يخرج الفاسق من النار بشفاعة الرسول ﷺ والحال ما تقدم؟!»(١).

المناقشة:

هذه الشبهة باطلة لما يلي:-

أولاً: أن الأدلة الدالة على دوام العقوبة عامة، وأدلة إثبات الشفاعة لأهل الكبائر خاصة، والخاص مقدم على العام، فوجب القطع بأن النصوص الدالة على الشفاعة مقدمة على العمومات الدالة على دوام العقوبة(٢)، وبهذا يزول الإشكال وتبطل هذه الشبهة.

ثانياً: هذه الشبهة تنبني على القول بتخليد الفاسق في النار، وقد سبق عرض شيء من الشبهات الواردة حول هذا عند الكلام على رأي المعتزلة في الوعيد، وإبطالها(٣)، فإذا بطل الأصل بطل الفرع، والله أعلم.

الشبهة الثانية:

يقول الرازي: «واستدلت المعتزلة على إنكار الشفاعة لأهل الكبائر بوجوه... إلى أن قال: وسابعها: أن الأمة مجمعة على أنه ينبغي أن نرغب إلى الله تعالى في أن يجعلنا من أهل شفاعته عليه السلام، ويقولون في جملة أدعيتهم: «واجعلنا من أهل شفاعته» فلو كان المستحق للشفاعة هو الذي خرج من الدنيا مصراً على الكبائر؛ لكانوا قد رغبوا إلى الله تعالى في أن يختم لهم مصرين على الكبائر»(٤).

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٦٨٩.

(٢) الأربعين في أصول الدين ص ٤٠٠، ٤٢٣، بتصرف.

(٣) انظر شبهات المعتزلة في الوعيد ومناقشتها ص ٢١٩ من الرسالة.

(٤) التفسير الكبير جـ٣ ص ٦٣، ٦٤، ٦٥.

ويقول القاضي عبد الجبار: «... أليس أن الأمة اتفقت على قولهم: اللهم اجعلنا من أهل الشفاعة، فلو كان الأمر على ما ذكرتموه لكان يجب أن يكون هذا الدعاء دعاء لأن يجعلهم الله تعالى من الفساق، وذلك خلف»[1].

المناقشة:

يقول القرطبي ـ في معرض الرد على هذه الشبهة ـ: «إنما يطلب كل مسلم شفاعة الرسول ﷺ، ويرغب إلى الله في أن تناله لاعتقاده أنه غير سالم من الذنوب، ولا قائم بكل ما افترض الله عليه، بل كل واحد معترف على نفسه بالنقص، فهو لذلك يخاف العقاب ويرجو النجاة. قال ﷺ: «سددوا وقاربوا وأبشروا فإنه لا يدخل أحداً الجنة عمله، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا. إلا أن يتغمدني الله بمغفرة ورحمة»[2][3].

ويقول الرازي: «أما قول المسلمين: اللهم اجعلنا من أهل شفاعة محمد ﷺ. فالجواب عنه: إن عندنا تأثير الشفاعة في جلب أمر مطلوب، وأعني به القدر المشترك بين جلب المنافع الزائدة على قدر الاستحقاق، ودفع المضار المستحقة على المعاصي؛ وذلك القدر المشترك لا يتوقف على كون العبد عاصياً، فاندفع السؤال»[4].

من رد القرطبي والرازي، يظهر ما يلي:ـ

أولاً: أن طلب المسلمين الشفاعة لاعتقادهم عدم السلامة من الذنوب.

ثانياً: أنه لا يلزم من طلب المسلم الشفاعة الدعاء بالختم للإنسان مصراً على الكبائر؛ لأن تأثير الشفاعة إنما هو في جلب أمر مطلوب، وهو القدر المشترك بين جلب المنافع الزائدة على قدر الاستحقاق ودفع المضار المستحقة على المعاصي، وبهذا يزول الإشكال، وتبطل الشبهة.

الشبهة الثالثة:

يقول القاضي عبد الجبار: «... إن الرسول ﷺ إذا شفع لصاحب الكبيرة، فإما أن يشفع أو لا. إن لم يشفع لم يجز؛ لأنه يقدح بإكرامه. وإن شفع فيه لم يجز أيضاً؛ لأنا قد دللنا على أن إثابة من لا يستحق الثواب قبيح، وأن المكلف لا يدخل الجنة تفضلاً»[5].

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٦٩٢.
(٢) سبق تخريج الحديث في ص ٢١٥ من الرسالة.
(٣) تفسير القرطبي جـ ١ ص ٣٨٠، ٣٨١.
(٤) التفسير الكبير جـ ٣ ص ٧٤.
(٥) شرح الأصول الخمسة ص ٦٨٩.

المنـاقشـة:

قولكم: «وإن شفع فيه لم يجز...» ينبني على أن المكلف لا يدخل الجنة بفضل الله ورحمته، وإنما يدخلها بعمله، وأنه متى عمل عملاً صالحاً وجب على الله إدخاله الجنة، وإذا لم يعمل لم يجز أن يدخله الله إياها، وهذا القول باطل لما يلي:ـ

أولاً: أما كون الإنسان لا يدخل الجنة بفضل الله ورحمته، فيبطله قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحَلَّنَا دَارَ ٱلْمُقَامَةِ مِن فَضْلِهِۦ ... **الآية**﴾[1]. وقوله ﷺ: «لن ينجي أحدكم عمله، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله برحمته»[2].

فإذاً دخول الإنسان الجنة بفضل الله ورحمته[3]، وإنما العمل سبب في تفضل الله على عبده بإدخاله الجنة. وأما بطلان الوجوب على الله، فلاستحالة موجب فوقه يوجب عليه شيئاً.

وإذا ثبت أن الإنسان يدخل الجنة بفضل الله ورحمته، وأنه سبحانه الفعال لما يريد، فلا يوجب عليه أحد شيئاً، فلا مانع أن يُشفِّع الله نبيه في من شاء من عباده من أهل التوحيد المرتكبين للكبائر لتظاهر الأحاديث بثبوت الشفاعة لهم، كما بيناه في مقام سابق[4].

وإذا ثبت أن الله يُشفِّع نبيه فيهم؛ بطل قولكم، «وإن لم يشفَّع فيه لم يجز...». لأن الشفاعة قد ثبتت، فلا مكان لهذا الاحتمال. وعليه فتبطل شبهتكم هذه. والله أعلم.

الشبهة الرابعة:

يقول القاضي عبد الجبار: «ما قولكم فيمن حلف ليفعل ما يستحق به الشفاعة؟ أليس يلزمه أن يرتكب الكبيرة ويصير من أهل الفسوق والعصيان»[5].

المناقشة:

يقول الباقلاني: والجواب على هذه الشبهة من وجهين:

أحدهما: أنا نأمره بالتمسك والإيمان دون فعل الذنوب؛ لأن الشفاعة لا تنال بالذنوب، وإنما تنال بالإيمان دون الذنوب، وهذا مثل أن يشفعوا زيداً في ذنب صديقه في

---

(١) سورة فاطر: آية ٣٥.

(٢) سبق تخريج الحديث في ص ٢٣٢ من الرسالة.

(٣) انظر المواقف جـ ٨ ص ٣٧٦.

(٤) انظر ص ٢٣٨ من الرسالة.

(٥) شرح الأصول الخمسة ص ٦٩٣.

دار الدنيا إلى من ملك إسقاط ذلك، لا يقال: إنه نال ذلك بالذنب الذي أذنب، وإنما ناله بالصداقة المتقدمة لا نفس الذنب. ونأمره أيضاً بالطاعة حتى ينال بذلك شفاعة الرسول ﷺ في الزيادة له من البر والنعيم، ونحو ذلك.

الثاني: أنا نعارضكم بمثل قولكم، فنقول لكم ما تقولون فيمن سمع قوله تعالى: ﴿ . . . إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴾(١) . فحلف ليفعلن فعلاً يجب عليه فيه التوبة أو الاستغفار. . فإن قالوا: نأمره بالطاعة وفعل الخير، قلنا لهم: هذا لا يصح، لأن الإنسان لا يجب عليه التوبة أو الاستغفار من فعل الخير بإجماع المسلمين.

وإن قلتم: نأمره بفعل المعاصي والذنوب حتى تجب عليه التوبة والاستغفار، فيتوب ويستغفر حتى يتخلص من يمينه، فقد استحللتم ما حرم الله وأمرتم بما لا يجوز لمسلم أن يأمر به.

وإن قلتم: لا نأمره بفعل المعصية، ولكن إن ابتلي بشيء من ذلك قلنا له: قد فعلت ما وجب به عليك التوبة والاستغفار وزوال حكم اليمين. قلنا لكم: نحن أيضاً نقول: لمن حلف ليفعلن فعلاً يجوز أن يشفع له فيما يستحق عليه من العقاب شفاعة الرسول ﷺ. نقول له: تمسك بالطاعة والإيمان، فإن ابتليت بشيء من المعاصي، فقد خرجت من اليمين، ويجوز أن يشفع لك الرسول ﷺ، لا أن نأمره بالمعصية بوجه من الوجوه(٢). انتهى كلام الباقلاني بتصرف.

وبذلك تبطل هذه الشبهة. والله أعلم.

* * *

المطلب الثالث
رأي أهل السنّة والجماعة في الشفاعة

إن أهل السنة والجماعة يثبتون الشفاعة بأنواعها الثمانية(٣)، ومنها الشفاعة لأهل الكبائر، ويردون قول المعتزلة في ذلك.

يقول ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: «ومذهب الصحابة والتابعين. . . أنه ﷺ يشفع في أهل الكبائر، وأنه لا يخلد في النار من أهل الإيمان أحد؛ بل يخرج من النار من في قلبه

(١) سورة البقرة: آية ٢٢٢.
(٢) الإنصاف ص ١٧٥، ١٧٦، بتصرف.
(٣) انظر العقيدة الطحاوية ص ١٧٤ـ١٨٠.

مثقال حبة من إيمان، أو مثقال ذرة من إيمان. . .»[1].

ويقول في موضع آخر ـ راداً على المعتزلة قولهم بإنكار الشفاعة لأهل الكبائر ـ: «. . . فقد تواترت الأحاديث عن النبي ﷺ في أنه يخرج أقوام من النار بعدما دخلوها، وأن النبي ﷺ يشفع في أقوام دخلوا النار، وهذه الأحاديث حجة على الوعيدية الذين يقولون: من دخلها من أهل التوحيد لم يخرج منها. . . .»[2].

ويقول أبو حنيفة: «شفاعة الأنبياء ـ عليهم الصلاة والسلام ـ حق، وشفاعة نبينا ﷺ للمؤمنين المذنبين، ولأهل الكبائر منهم المستوجبين للعقاب حق ثابت. . .»[3].

من هذه الأقوال: يتبين أن أهل السنة يثبتون الشفاعة بأنواعها الثمانية، ومنها: الشفاعة لأهل الكبائر، ويردون قول المعتزلة في ذلك. والله أعلم، وهو ولي التوفيق.

* * *

(١) الفتاوى جـ ١ ص ٣١٨.
(٢) الفتاوى جـ ٧ ص ٤٨٦.
(٣) الفقه الأكبر لأبي حنيفة ص ٤١.

المبحث الرابع
الإحباط والتكفير عند المعتزلة
ومناقشتهم مع بيان رأي أهل السنّة

تمهيـــد:

لقد بنى المعتزلة على قولهم في استحقاق العقاب ومنافاته للثواب واستحقاقه إحباط الطاعات بالمعاصي ثم اختلفوا[١]. وقبل بيان آرائهم لا بد أن نعرف ما هو الإحباط: الإحباط في عرف الفقهاء والمتكلمين: هو أن يكون أحد العملين ماحياً لآثار العمل السابق، فكما يسقط الثواب بالمعاصي؛ كذلك يسقط العقاب بما يفعله الإنسان من الطاعات والخيرات[٢].

يقول القاضي عبدالجبار: «... إن المكلف لا يخلو إما أن يستحق الثواب أو أن يستحق العقاب من كل واحد منهما قدراً واحداً أو يستحق من أحدهما أكثر مما يستحق من الآخر لا يجوز أن يستحق من كل واحد منهما قدراً واحداً لما قد مر، وإذا استحق من أحدهما أكثر من الآخر فإن الأقل لا بد من أن يسقط بالأكثر ويزول، وهذا هو القول بالإحباط والتكفير على ما قاله المشايخ»[٣].

من كلام القاضي وما قبله: يتبين أن الإحباط هو: زوال الطاعات بالمعاصي، وأن التكفير: هو زوال المعاصي بالطاعات.

بعد هذا التقديم نشير إلى أن الكلام على هذا المبحث، كما يلي:-

المطلب الأول : رأي المعتزلة في الإحباط والتكفير.
المطلب الثاني : مناقشة رأي المعتزلة في الإحباط.
المطلب الثالث :رأي أهل السنة في الإحباط.

---

(١) انظر المواقف جـ ٨ ص ٣٠٩.
(٢) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ص ٢١٤، وانظر شرح الأصول الخمسة ص ٦٢٤.
(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٦٢٤.

المطلب الأول
رأي المعتزلة في الإحباط

لقد اختلف المعتزلة في الإحباط على أقوال أهمها ما يلي :-

الأول: رأي الجمهور منهم الذين يرون أن الإنسان إذا عبد الله طول حياته ثم ارتكب كبيرة من الكبائر، فإنها تبطل جميع أعماله السابقة(١).

يقول القاضي عبد الجبار: «... إن ما يستحقه المرء على الكبيرة من العقاب يحبط ثواب طاعاته...»(٢).

الثاني: رأي أبي علي الجبائي - من متأخري المعتزلة - الذي يرى أن الطاعات السابقة على المعاصي يسقط منها بمقدار المعاصي، وتبقى المعاصي على حالها، فمثلاً من أطاع عشرين مرة، وعصى عشر مرات، يسقط من طاعاته بمقدار معاصيه، وتبقى معاصيه على حالها، ولو زادت معاصيه على طاعاته، فإنها تذهب طاعاته بكاملها وتبقى معاصيه.

الثالث: رأي أبي هاشم - الذي ذهب إلى أن الإحباط يكون من الطرفين، فكما تحبط الطاعات المعاصي؛ كذلك تحبط المعاصي الطاعات، فمثلاً: من أطاع عشراً وعصى عشرين، فإنه تذهب طاعاته بما يقابلها من المعاصي، ولا يبقى عليه سوى الزائد من معاصيه(٣).

يقول القاضي عبدالجبار: «... لو أتى المكلف بطاعة استحق عليها عشرة أجزاء من الثواب، وبمعصية استحق عليها عشرين جزءاً من العقاب. فمن مذهب أبي علي أنه يحسن من الله تعالى أن يفعل به في كل وقت عشرين جزءاً من العقاب، ولا يثبت لما كان قد استحقه على الطاعة التي أتى بها تأثير بعدما ازداد عقابه عليه.

وقال أبو هاشم: لا. بل يقبح من الله تعالى ذلك، ولا يحسن منه أن يفعل به من العقاب إلا عشرة أجزاء، فأما العشرة الأخرى، فإنها تسقط بالثواب الذي قد استحقه على ما أتى به من الطاعة، وهذا هو الصحيح من المذهب، ولعمري إنه القول اللائق بالله تعالى دون ما يقوله أبو علي...»(٤).

---

(١) المواقف جـ ٨، ص ٣٠٩.
(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٦٣٢.
(٣) المواقف جـ ٨ ص ٣٠٩، ٣١٠، بتصرف.
(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٦٢٨، ٦٢٩.

من هذا النص؛ يظهر أن القاضي يميل إلى رأي أبي هاشم؛ ولذلك فإنه قام بعرض شبهات أبي علي الجبائي وتفنيدها(١).

إذاً ليس أمامنا الآن إلا رأي الجمهور القاضي بأن الكبيرة تبطل جميع الأعمال السابقة لها. ورأي أبي هاشم: الذي يتلخص في أن الإحباط يكون من الطرفين، فكما تحبط الطاعات المعاصي؛ كذلك تحبط المعاصي الطاعات. هذا هو رأي المعتزلة في الإحباط.

* * *

المطلب الثاني
مناقشة رأي المعتزلة في الإحباط

إن قول المعتزلة بالإحباط باطل، سواء على القول بأن الكبيرة الواحدة تحبط ثواب الطاعات أو على القول بالموازنة كما يرى أبو هاشم ومن معه؛ ولذا فإنهم تعرضوا لردود كثيرة، منها:-

أولاً: إن قولهم الذنب الواحد يحبط جميع الطاعات خلاف قوله تعالى: ﴿... إِنَّ ٱلْحَسَنَـٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ ذَٰلِكَ ذِكْرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ﴾(٢). وقوله تعالى: ﴿... وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَـٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ﴾(٣). فقد أخبر الله تعالى أن إحباط الحسنات؛ إنما يكون بالموت على الكفر، فوجب من هذا أن ما سواه من السيئات تذهبه الحسنات...(٤).

ثانياً: إن الطاعات ثابتة حقائقها صحيح أداؤها، والإصرار على الكبائر لو كان يدرأ ثواب الطاعات، لكان ينافي صحتها؛ كالردة ومفارقة الملة؛ فإنها لما كانت محبطة كانت منافية لصحة العبادات(٥). فدل ذلك على بطلان قولهم: إن الكبيرة الواحدة تحبط جميع الأعمال.

ثالثاً: قولهم هذا ينبني على زعمهم أن مرتكب الكبيرة يستحق النار مخلد فيها، وقد أبطلناه(٦)، فإذا بطل الأصل؛ بطل الفرع.

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١.
(٢) سورة هود: آية ١١٤.
(٣) سورة البقرة: آية ٢١٧.
(٤) أصول الدين ص ٢٤٤، بتصرف.
(٥) لباب العقول ص ٣٩٢، ٣٩٣.
(٦) انظر ص ٢٢٥ - ٢٢٦ من الرسالة.

رابعاً: أما قول أبي هاشم «إن الحسنات تبطل السيئات إذا زادت عليها والعكس. . .»[1].

فنقول: أما قوله: إن الحسنات تبطل السيئات، فهذا نسلم به لقوله تعالى: ﴿. . . إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ . . . الآية﴾[2].

وأما قوله: إن السيئات إذا زادت على الحسنات، فإنها تبطلها إن أراد إبطالها لبعض الحسنات، فهو مسلم به، وإن أراد إبطالها جميع الحسنات، فلا؛ لأنه لا يبطل جميع الحسنات إلا الردة، كما بيناه في مقام سابق.

خامساً: إن قول أبي هاشم ينبني على أنه لا يمكن أن يستحق المكلف الثواب والعقاب معاً، وهو باطل، لأنه لا يمتنع أن يستحقهما جميعاً فيعاقبه الله على قدر ذنبه ثم يثيبه وقد سبق بيان ذلك[3]، فإذا بطل الأصل بطل الفرع.

سادساً: يقال لأبي هاشم: يلزم على قولك هذا أنه لو كانت الطاعات بعدد المعاصي؛ للزم القول بسقوطهما معاً. وعليه فإن سقط أحدهما قبل الآخر لم يسقط المتأخر بالمتقدم عليه، لأنه بعد سقوطه لا يبقى له تأثير في إسقاط الآخر، وإن تقارن سقوطهما لزم وجودهما معاً قبل سقوطهما مع أن وجود كل منهما ينفي وجود الآخر ويمانعه؛ وذلك يدل على بطلان قول أبي هاشم في الإحباط[4].

***

المطلب الثالث
رأي أهل السنّة في الإحباط

يروي شيخ الإسلام ابن تيمية رأي أهل السنة والجماعة في هذه المسألة، فيقول: «. . . إن الله جعل للسيئات ما يوجب رفع عقابها، كما جعل للحسنات ما قد يبطل ثوابها، لكن ليس شيء يبطل جميع السيئات إلا التوبة، كما أنه ليس شيء يبطل جميع الحسنات إلا الردة. . .»[5].

---

(١) انظر المواقف جـ ٨ ص ٣٠٩، ٣١٠.
(٢) سورة هود: آية ١١٤.
(٣) انظر ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦ من الرسالة.
(٤) المواقف في علم الكلام ص ٣٤٠، بتصرف.
(٥) فتاوى ابن تيمية جـ ١٢ ص ٤٨٣.

من كلام ابن تيمية يظهر أن أهل السنة يرون أن الله جعل للسيئات ما يوجب رفع عقابها كما جعل للحسنات ما قد يبطل ثوابها لكن إحباط جميع الحسنات لا يكون إلا بشيء واحد، وهو الردة، كما أن تكفير جميع السيئات لا يكون إلا بالتوبة.

فعلى هذا فإن أهل السنة يخالفون المعتزلة في الإحباط سواء على القول بأن الكبيرة تحبط جميع الحسنات أو على القول بالموازنة كما يرى أبو هاشم ومن معه. والله أعلم.

* * *

الخاتمـة: النتائج التي توصلت إليها في هذا الفصل:

إنه من خلال عرضي لأصل الوعد والوعيد عند المعتزلة وبيان رأي أهل السنة فيه ظهر لي نتائج منها ما يلي:

الأولى: أن المعتزلة يرون أن الله يجب أن ينفذ وعده، بل وأن المكلف ينال ما وعد به عن طريق الاستحقاق ما عدا الشيخ أبا القاسم ومن معه من البغداديين إذ يرى أن ما كلفنا الله به من الأعمال ليس طريقاً لاستحقاق الثواب، وأن الله تعالى إنما يثيب المطيعين للجود لا للاستحقاق.

الثانية: أن أهل السنة يخالفون المعتزلة في الوعد إذ يرون أن الله تعالى إذا وعد عباده بشيء كان وقوعه واجباً عليه بحكم الوعد لا بحكم الاستحقاق.

الثالثة: أن المعتزلة يرون أن الفاسق إذا مات على غير توبة عن كبيرة ارتكبها يستحق النار مخلداً فيها؛ لأن الله سبحانه وتعالى توعده بذلك ولا بد أن ينفذ وعيده لكن عذابه يكون أخف من عذاب الكافر.

الرابعة: أن أهل السنة يردون رأي المعتزلة في الوعيد إذ يرون أن الفاسق إذا مات على غير توبة عن كبيرة ارتكبها فإنه تحت مشيئة الله إن شاء تعالى عذبه على قدر ذنبه ثم أخرجه من النار وأدخله الجنة بمقتضى عدله، وإن شاء عفى عنه بمقتضى عفوه ورحمته، فلا يخلد في النار كما تزعم المعتزلة فأهل السنة إذاً يرون أن الله يجوز أن يخلف وعيده في حق الموحد العاصي خلافاً للمعتزلة الذين يرون أن الله لا يجوز عليه الخلف في وعيده.

الخامسة: أن المعتزلة ينكرون الشفاعة لأهل الكبائر، ويقصرونها على التائبين من المؤمنين دون الفسقة؛ لأن الشفاعة لأهل الكبائر - في رأيهم - يناقض مبدأ الوعيد.

السادسة: أن أهل السنة والجماعة يثبتون الشفاعة بأنواعها الثمانية ومنها الشفاعة لأهل الكبائر ويردون قول المعتزلة في ذلك.

السابعة: رتب المعتزلة على قولهم باستحقاق العقاب ومنافاته للثواب واستحقاقه؛ إحباط الطاعات بالمعاصي وتكفير المعاصي بالطاعات، على خلاف بينهم.

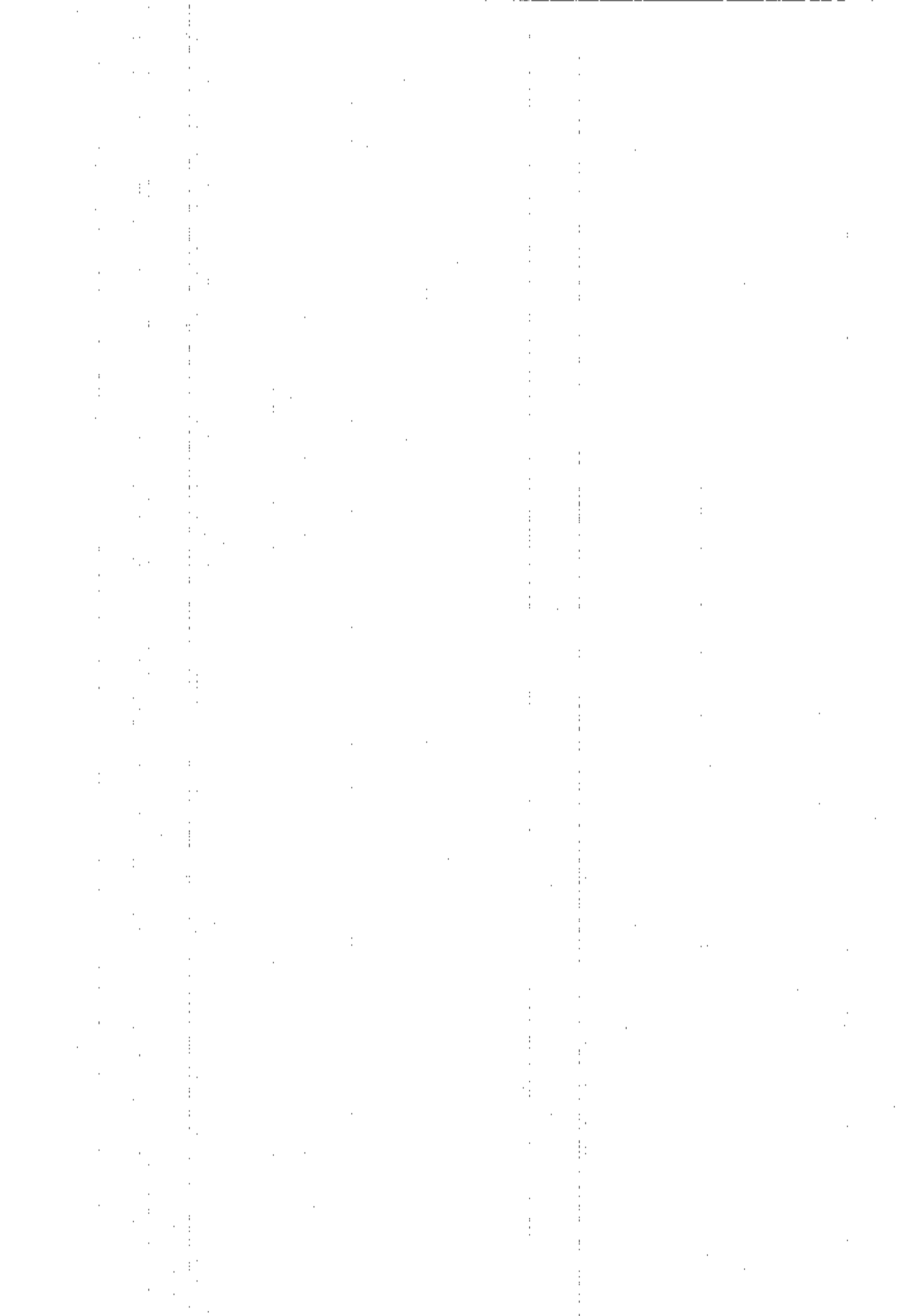
فجمهورهم: يرون أن العبد إذا عبد الله طول عمره ثم ارتكب كبيرة واحدة فإنها تحبط أعماله السابقة.

وأما أبو علي الجبائي: فيرى أن الطاعات السابقة على المعاصي يسقط منها بمقدار المعاصي، وتبقى المعاصي على حالها، ولو زادت معاصيه على طاعاته فإنها تذهب طاعاته بكاملها وتبقى معاصيه.

وأما أبو هاشم: فيرى أن الإحباط يكون من الطرفين، فكما تحبط الطاعات المعاصي كذلك تحبط المعاصي الطاعات. وهذا ما يسمى عندهم بالموازنة.

الثامنة: أن أهل السنة يردون رأي المعتزلة بالإحباط سواء على القول بأن الكبيرة تحبط ثواب الطاعات أو على القول بالموازنة كما يرى أبو هاشم ومن معه، ويقولون: إن الله جعل للسيئات ما يوجب رفع عقابها كما جعل للحسنات ما قد يبطل ثوابها، لكن ليس شيء يبطل جميع السيئات إلا التوبة، كما أنه ليس شيء يبطل جميع الحسنات إلا الردة.

هذا أهم ما توصلت إليه من نتائج في هذا الفصل. والله أعلم.



الفصل الخامس

الأصل الرابع: المنزلة بين المنزلتين

تمهيد:

إن هذا الأصل هو نقطة البدء في نشأة المعتزلة، وقد سبق أن أشرت عند الحديث عن نشأة المعتزلة، وسبب تسميتهم أن هذا الأصل هو سبب الاختلاف بين واصل والحسن حيث أتى واصل برأي خاص في مرتكب الكبيرة، وعلى إثره طرده الحسن البصري، فاعتزل في سارية من سواري مسجد البصرة يقرر هذا الرأي على من انضم إليه واستحسن رأيه، فسماهم الناس من ذلك الحين المعتزلة، وبدأ مذهبهم يظهر إلى الوجود بصفة مستقلة.

يقول الشهرستاني: «دخل رجل على الحسن البصري، فقال: يا إمام الدين، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعيدية الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان.. وهم مرجئة الأمة، فكيف تحكم لنا اعتقاداً؟ ففكر الحسن وقبل أن يجيب قال واصل بن عطاء: أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق، ولا كافر مطلق، بل هو في منزلة بين المنزلتين، لا مؤمن ولا كافر، ثم قام واعتزل في ناحية من المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب الحسن، فقال الحسن: اعتزلنا واصل. فسموا من ذلك الحين المعتزلة...»[1].

وقد كان من العوامل التي دعت إلى إثارة هذا النقاش حول مرتكب الكبيرة أن الحروب السياسية من مقتل عثمان ووقعة الجمل وصفين جعلت الناس يتساءلون من المحق، ومن المخطىء؟ ثم انتقلوا من ذلك إلى القول: بأن المخطىء كافر أو مؤمن، فكانت الخوارج تقول بكفر مرتكبي الذنوب، والمرجئة تقول: إنهم مؤمنون كاملو

(١) الملل والنحل جـ ١ ص ٦٠، وانظر الفرق بين الفرق ص ٧.

الإيمان، وأهل السنة يقولون: إنهم مؤمنون ناقصوا الإيمان، قد نقص إيمانهم بقدر ما ارتكبوا من الكبائر، فقال واصل: إنهم فاسقون في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان.

بعد هذا التقديم ننتقل إلى معرفة ما هو المقصود بالمنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة، ثم عرض ما تيسر من شبهاتهم، ومناقشتها، ثم بيان مذهب أهل السنة والجماعة في مرتكب الكبيرة، فنقول وبالله التوفيق.

أولاً: ما المقصود بالمنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة؟

لمعرفة مراد المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين؛ لا بد أن نسوق شيئاً من أقوالهم في ذلك، فنقول:

يقول القاضي عبد الجبار: «والأصل في ذلك أن هذه العبارة إنما تستعمل في شيء بين شيئين ينجذب إلى كل واحد منهما بشبه، هذا في أصل اللغة. وأما في اصطلاح المتكلمين، فهو العلم بأن لصاحب الكبيرة اسم بين الإسمين، وحكم بين الحكمين...»[1].

ويشرح القاضي هذا التعريف، فيقول: «إن صاحب الكبيرة له إسم بين الإسمين، فلا يكون اسمه اسم الكافر، ولا اسم المؤمن، وإنما يسمى فاسقاً. وكذلك صاحب الكبيرة له حكم بين الحكمين، فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين، فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان، فليست منزلته منزلة الكافر ولا منزلة المؤمن؛ بل له منزلة بينهما»[2].

ويقول ابن المرتضي ـ وهو يسوق ما أجمعت عليه المعتزلة ـ: «وأما ما أجمعت عليه المعتزلة، فقد أجمعت... على المنزلة بين المنزلتين، وهو أن الفاسق لا يسمى مؤمناً ولا كافراً...»[3].

ويقول الأسفراييني: «... ومما اتفقت عليه المعتزلة من فضائحهم قولهم: إن حال الفاسق الملي يكون في منزلة بين المنزلتين، لا هو مؤمن، ولا كافر، وإن هو خرج من الدنيا قبل أن يتوب يكون مخلداً في النار، ولا يجوز لله تعالى أن يغفر له أو يرحمه، أي أن مرتكب الكبيرة بكونه يشبه المؤمن في عقده، ولا يشبهه في عمله. ويشبه الكافر في

(١) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٧.
(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٦٩٧.
(٣) المنية والأمل لابن المرتضي ص ٦.

عمله، ولا يشبهه في عقده أصبح وسطاً بين الإثنين، وتبعاً لهذا يكون عذابه أقل من عذاب الكافر»[1].

من هذه الأقوال: يظهر مقصود المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين؛ وهو أن مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً، ولا كافراً، لا في الإسم ولا في الحكم؛ بل في منزلة بين المنزلتين، فلا يسمى مؤمناً، ولا كافراً، وإنما يسمى فاسقاً.

وحكمه كذلك بين الحكمين، فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن؛ وإنما له حكم بينهما. هذا في الدنيا. وأما في الآخرة؛ فإنه يخلد في النار، لكن يكون عذابه أخف من عذاب الكافر.

وقد حملهم على قولهم هذا: شبهات منها، ما يلي:

ثانياً: عرض ما تيسر من شبهات المعتزلة في القول بالمنزلة بين المنزلتين، مع المناقشة:

لقد تمسك المعتزلة في قولهم بالمنزلة بين المنزلتين بشبهات، منها ما يلي:

الشبهة الأولى:

يقول واصل ابن عطاء: «وجدت أحكام الكفار المجمع عليها المنصوصة في القرآن كلها زائلة عن صاحب الكبيرة، فوجب زوال اسم الكفر عنه بزوال حكمه، لأن الحكم يتبع الاسم، كما أن الاسم يتبع الفعل، وأحكام الكفر المجمع عليها.. على ضربين...

الأول: حكم أهل الكتاب: قال تعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعۡطُواْ ٱلۡجِزۡيَةَ عَن يَدٖ وَهُمۡ صَٰغِرُونَ﴾[2]. فهذا حكم الله في أهل الكتاب، وهو زائل عن صاحب الكبيرة.

الثاني: حكم الله في مشركي العرب: قال تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرۡبَ ٱلرِّقَابِ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَثۡخَنتُمُوهُمۡ فَشُدُّواْ ٱلۡوَثَاقَ فَإِمَّا مَنَّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلۡحَرۡبُ أَوۡزَارَهَا... الآية﴾[3]. فهذا حكم الله في مشركي العرب وفي كل كافر سوى أهل الكتاب، وهو زائل عن صاحب الكبيرة؛ ثم قد جاء في السنة المجمع عليها أن أهل الكفر لا يوارثون، ولا يدفنون في مقابر أهل القبلة، وليس يفعل ذلك بصاحب الكبيرة.

(١) التبصير في الدين ص ٤٢.
(٢) سورة التوبة: آية ٢٩.
(٣) سورة محمد: آية ٤.

وحكم الله في المنافق: أنه إن ستر نفاقه وكان ظاهره الإسلام، فهو مسلم له ما للمسلمين، وعليه ما عليهم. وإن ظهر كفره استتيب، فإن تاب وإلا قتل، وهذا الحكم زائل عن صاحب الكبيرة. وحكم الله في المؤمن الولاية والمحبة والوعد بالجنة. قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ . . . الآية﴾[1]. وقال تعالى: ﴿ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا ﴾[2]. وقال تعالى: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ . . . الآية﴾[3]. وحكم الله في صاحب الكبيرة أن لعنه وأعد له عذاباً أليماً. قال تعالى: ﴿ . . . أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ ﴾[4]. وقال تعالى: ﴿ وَإِنَّ ٱلْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ﴾[5]. وما أشبه ذلك من القرآن، فوجب أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن لزوال أحكام المؤمن عنه في كتاب الله، ووجب أنه ليس بكافر، لزوال أحكام الكفار عنه، ووجب أنه ليس بمنافق لزوال أحكام المنافقين عنه في سنة رسول الله ﷺ، ووجب أنه فاسق فاجر لتسمية الله له بذلك. لذا فهو فاسق مخلد في النار لتوعد الله له بذلك، ولكنه في عذاب أخف من عذاب الكافر. انتهى كلام واصل بن عطاء بتصرف[6].

ويقول في موضع آخر: «إن الإيمان عبارة عن خصال خير إذا اجتمعت سمي المرء مؤمناً وهو اسم مدح، والفاسق لم يستكمل خصال الخير، ولا استحق اسم المدح، فلا يسمى مؤمناً، وليس هو بكافر أيضاً؛ لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها، لكنه إذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة؛ فهو من أهل النار خالداً فيها؛ إذ ليس في الآخرة إلا فريقان: فريق في الجنة، وفريق في السعير؛ ولكنه تخفف عنه النار. . .»[7].

المناقشة:

نقول لهم: أما قولكم أنه ليس بكافر، فهذا نوافقكم عليه؛ وأما قولكم أنه ليس بمنافق فكذلك هو ليس بمنافق؛ لأن كبيرته لا توجب استتابته، فإن تاب وإلا قتل كما يعمل مع المنافق إذا ظهر نفاقه، أما إذا لم يظهر لم يعلم هل هو منافق أم لا، لذا يعامل معاملة المسلمين.

---

(١) سورة البقرة: آية ٢٥٧.

(٢) سورة الأحزاب: آية ٤٧.

(٣) سورة التوبة: آية ٧٢.

(٤) سورة هود: آية ١٨.

(٥) سورة الانفطار: آية ١٤.

(٦) الانتصار ص ١١٨، وطبقات ابن المرتضي ص ٨، وانظر شرح الأصول الخمسة ص ٧١٣، ٧١٤.

(٧) الملل والنحل جـ ١ ص ٤٨.

وأما قولكم: إنه ليس بمؤمن، فهذا على إطلاقه لا نوافقكم عليه؛ بل نقول: هو مؤمن ناقص الإيمان قد نقص إيمانه بقدر ما ارتكب من معصية، فهو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته، فلا يكون له الاسم مطلقاً، ولا يسلب منه مطلق الإيمان.

ومما يدل على أن الفاسق لم تخرجه كبيرته من الإيمان ما يلي:-

١- الآيات والأحاديث الناطقة بإطلاق لفظ الإيمان على العاصي كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ... الآية﴾[1]. فقد سمى الله القاتل أخاً للمقتول وهي الأخوة الإيمانية، مما يدل على أن كبيرة القتل لم تخرجه من الإيمان، وقبل ذلك فقد خاطبهم جميعاً بلفظ الإيمان؛ مع أن فيهم قتلة؛ مما يدل على أن الكبيرة لا تخرج من الإيمان.

وكقوله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[2]. فقد أطلق اسم الإيمان على الطائفتين المتقاتلتين من المؤمنين؛ مما يدل على أن كبيرة القتل لم تخرجهما من الإيمان، وكذلك كبيرة البغي...[3].

ومن الأحاديث الدالة على أن الفاسق معه إيمان قوله ﷺ في الحديث الذي أخرجه مسلم من رواية أبي ذر أنه ﷺ قال: «ما من عبد قال: لا إله إلا الله، ثم مات على ذلك إلا دخل الجنة، قلت: وإن زنى وإن سرق؟ فقال ﷺ: وإن زنى وإن سرق... على رغم أنف أبي ذر...»[4].

ففي هذا الحديث دلالة على أن من قال: لا إله إلا الله، وإن ارتكب شيئاً من الكبائر، فإنه يدخل الجنة؛ مما يدل على أن كبيرته لم تخرجه من الإيمان.

ثانياً: إجماع الأمة من عصر الرسول - ﷺ - إلى يومنا هذا على الصلاة على من مات من أهل القبلة من غير توبة، والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتكابهم للكبائر بعد

(١) سورة البقرة: آية ١٧٨.

(٢) سورة الحجرات: آية ٩.

(٣) الروضة الندية شرح الواسطية ص ٣٩٢، بتصرف.

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الإيمان، باب من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة، ومن مات مشركاً دخل النار. انظر صحيح مسلم جـ ١ ص ٥٣.

الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن[1]، مما يدل على أنهم لم يخرجوا من الإيمان.

ثالثاً: قولكم: إن الفاسق قد أخرجه فسقه من الإيمان ينبني على أن الإيمان إذا ذهب بعضه ذهب كله؛ لأنهم يقولون: إن من عمل كبيرة لم يبق معه من الإيمان شيء وهو باطل.

يقول ابن تيمية ـ في معرض الرد على من قال بهذا القول ـ: «وأما قول القائل: إن الإيمان إذا ذهب بعضه، ذهب كله، فهذا ممنوع، وهذا هو الأصل الذي تفرعت عنه البدع في الإيمان. فإنهم ظنوا أنه متى ذهب بعضه ذهب كله ولم يبق منه شيء، ثم قالت الخوارج والمعتزلة: هو مجموع ما أمر الله به ورسوله، وهو الإيمان المطلق، كما قاله أهل الحديث، قالوا: فإذا ذهب شيء منه لم يبق مع صاحبه من الإيمان شيء، فيخلد في النار. وقالت المرجئة ـ على اختلاف فرقهم ـ: لا تذهب الكبائر وترك الواجبات الظاهرة شيئاً من الإيمان؛ إذ لو ذهب شيء منه، لم يبق منه شيء، فيكون شيئاً واحداً يستوي فيه البر والفاجر، ونصوص الرسول ﷺ وأصحابه تدل على ذهاب بعضه وبقاء بعضه، كقوله ﷺ: «. . . أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان»[2]. ولهذا كان أهل السنة والحديث على أنه يتفاضل وجمهورهم يقولون: يزيد وينقص. . . وقد ثبت لفظ الزيادة والنقصان منه عن الصحابة، ولم يعرف فيهم مخالف. . . فمن ذلك ما روي من وجوه كثيرة عن حماد بن سلمة عن أبي جعفر عن جده عمير بن حبيب الخطمي، وهو من أصحاب رسول الله ﷺ قال: «الإيمان يزيد وينقص. قيل له: وما زيادته وما نقصانه؟ قال: إذا ذكرنا الله وحمدناه وسبحناه فتلك زيادته؛ وإذا غفلنا ونسينا؛ فذلك نقصانه. وروى إسماعيل بن عياش عن جرير بن عثمان عن الحارث بن محمد عن أبي الدرداء قال: «الإيمان يزيد وينقص» وروى إسماعيل بن عياش عن أبي هريرة مثل ذلك. . وروي عن عمر بن الخطاب أنه كان يقول لأصحابه: هلموا نزداد إيماناً فيذكرون الله عز وجل. . .

وأيضاً: فإن الزيادة قد نطق بها القرآن في عدة آيات، كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾[3].

---

(١) شرح العقائد ص ١١٩، بتصرف.

(٢) سبق تخريج الحديث في ص ٢٢٩ من الرسالة.

(٣) سورة الأنفال: آية ٢.

يقول ابن تيمية: وهذه الزيادة وقت تلاوة الآية، وليس هو تصديقهم بها عند النزول... وكقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾(1). فهذه الزيادة عند تخويفهم العدو لم تكن عند آية نزلت، فازدادوا يقيناً وتوكلاً على الله، وثباتاً على الجهاد(2).

ومثل هذه الآيات كثير، فإذا ثبت أن الإيمان يذهب بعضه ويبقى بعضه وأنه يزيد وينقص بطل قولهم: إن الفسق يخرج من الإيمان؛ وعلى ذلك فالفاسق مؤمن ناقص الإيمان وليس في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان كما تدعون.

ونقول أيضاً: ما دام مرتكب الكبيرة معه من الإيمان شيء، ولو إيماناً ناقصاً، فإنه لا يخلد في النار؛ بل يعذب على قدر ذنبه ثم يخرج من النار ويدخل الجنة لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ.. الآية﴾(3). ولقوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ﴾(4). ولقوله ﷺ: «... يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار ثم يقول الله تعالى: أخرجوا من كان في قلبه مثقال حبة من خردل من إيمان... الحديث»(5).

وقد سبق عرض شيء من شبهات المعتزلة في قولهم بتخليد صاحب الكبيرة في النار مع مناقشتها عند الكلام على أصل الوعد والوعيد. فإذاً قولهم بتخليد صاحب الكبيرة في النار باطل، وعليه فتبطل هذه الشبهة. والله أعلم.

الشبهة الثانية:

يقول الخياط: «إن واصل بن عطاء لم يحدث قولاً لم تكن الأمة تقول به؛ إذ أنه وجد الأمة مجمعة على تسمية أهل الكبائر بالفسق والفجور مختلفة فيما سوى ذلك من أسمائهم، فأخذ بما أجمعوا عليه... وتفسير ذلك: أن الخوارج وأصحاب الحسن كلهم مجمعون والمرجئة على أن صاحب الكبيرة فاسق فاجر، ثم تفردت الخوارج فقالت: هو مع فسقه وفجوره كافر، وقالت المرجئة... هو مع فسقه وفجوره مؤمن، وقال الحسن ومن تابعه: هو مع فسقه وفجوره منافق.

فقال لهم واصل بن عطاء: قد أجمعتم على أن سميتم صاحب الكبيرة بالفسق

---

(1) سورة آل عمران: آية ١٧٣.

(2) الإيمان لابن تيمية ص ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، بتصرف، وانظر شرح الطحاوية ص ٢٧٦، ٢٧٨.

(3) سورة النساء: آية ٤٨.

(4) سورة الزلزلة: آية ٧.

(5) سبق تخريج الحديث في ص ٢٢٢ من الرسالة.

والفجور، فهو إسم له صحيح بإجماعكم وقد نطق القرآن به في آية القاذف وغيرها من القرآن، فوجب تسميته بذلك وما تفرد به كل فريق منكم من الأسماء، فدعوى لا تقبل منه إلا ببينة من كتاب الله أو سنة رسول الله ﷺ»[1].

المناقشة:

والجواب على هذه الشبهة كما يلي:

١ـ أن مرتكب الكبيرة مؤمن ناقص الإيمان، فهو مؤمن بإيمانه، فاسق بكبيرته كما بيناه عند الرد على الشبهة الأولى. ثم إن إيمانه متفق عليه بين السلف، فإذاً قولهم أن إيمانه مختلف فيه باطل[2].

٢ ـ أن في قولهم بالمنزلة بين المنزلتين ترك للمتفق عليه بين السلف ـ ومنهم الحسن ـ؛ لأن النفاق كفر إن أظهره صاحبه، وإن لم يظهره، فيعامل معاملة المسلمين، إضافة إلى ذلك: أنه نقل عنه الرجوع عن هذا القول إلى المذهب الحق والمتفق عليه: وهو أن المكلف إما مؤمن أو كافر، ولا واسطة بينهما وأخذ بما لم يقل به أحد فضلاً عن الاتفاق؛ فإذاً قولهم بالمنزلة بين المنزلتين إحداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف[3]؛ فيكون باطلاً، وبذلك تبطل هذه الشبهة والله أعلم.

ثالثاً: مذهب أهل السنة والجماعة في مرتكب الكبيرة:

لمعرفة مذهب أهل السنة والجماعة في مرتكب الكبيرة؛ لا بد أن نسوق شيئاً من أقوال أئمة السلف في ذلك، فنقول وبالله التوفيق.

يقول ابن تيمية ـ رحمه الله ـ: «ومذهب أهل السنة والجماعة أن فساق أهل الملة ليسوا مخلدين في النار، كما قالت الخوارج والمعتزلة، وليسوا كاملين في الدين والإيمان والطاعة؛ بل لهم حسنات وسيئات، ويستحقون بهذا العقاب وبهذا الثواب...»[4].

ويقول شارح الطحاوية: «إن أهل السنة متفقون كلهم على أن مرتكب الكبيرة لا يكفر كفراً ينقل عن الملة بالكلية كما قالت الخوارج؛ إذ لو كفر كفراً ينقل عن الملة؛ لكان مرتداً يقتل على كل حال، ولا يقبل عفو ولي القصاص، ولا تجري الحدود في الزنا والسرقة وشرب الخمر! وهذا القول معلوم بطلانه وفساده بالضرورة من دين الإسلام.

---

(١) الانتصار للخياط ص ١١٨.

(٢) المواقف في علم الكلام جـ ٨ ص ٣٣٩، بتصرف.

(٣) شرح العقائد جـ ١ ص ١٧٠، بتصرف.

(٤) الفتاوى جـ ٧ ص ٦٧٩.

ومتفقون على أنه لا يخرج من الإيمان والإسلام، ولا يدخل في الكفر، ولا يستحق الخلود مع الكافرين كما قالت المعتزلة، فإن قولهم باطل أيضاً، إذ قد جعل الله مرتكب الكبيرة من المؤمنين. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَى...﴾ إلى أن قال: ﴿فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ... الآية﴾[1]. فلم يخرج القاتل من الذين آمنوا، وجعله أخاً لولي القصاص، والمراد أخوة الدين بلا ريب. وقال تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَا﴾[2] إلى أن قال: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَ أَخَوَيۡكُمۡ... الآية﴾[3].

ونصوص الكتاب والسنة والإجماع تدل على أن الزاني والسارق والقاذف لا يقتل، بل يقام عليه الحد، فدل على أنه ليس بمرتد. وقد ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: «من كانت عنده لأخيه اليوم مظلمة من عرض أو شيء فليتحلله منه اليوم، قبل أن لا يكون درهم ولا دينار، إن كان له عمل صالح أخذ منه بقدر مظلمته، وإن لم يكن له حسنات أخذ من سيئات صاحبه فطرحت عليه، ثم ألقي في النار»[4]. فثبت أن الظالم يكون له حسنات يستوفي المظلوم منها حقه...»[5]؛ مما يدل على أن الكبيرة لا تخرج من الإيمان.

يقول النووي ـ وهو يروي مذهب أهل السنة في الموحدين ـ: «واعلم أن مذهب أهل السنة وما عليه أهل الحق من السلف والخلف أن من مات موحداً دخل الجنة قطعاً على كل حال...»[6].

من هذه الأقوال يتبين أن مرتكب الكبيرة عند أهل السنة ليس بكافر كما تقول الخوارج، وليس بكامل الإيمان كما تقول المرجئة، وليس في منزلة بين المنزلتين كما تزعمه المعتزلة، بل إنه مؤمن ناقص الإيمان، قد نقص إيمانه بقدر ما ارتكب من معصية. وفي الآخرة لا يخلد في النار، بل هو تحت مشيئة الله، إن شاء غفر له، وإن شاء عذبه على قدر ذنبه، ثم أخرجه من النار، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ وَمَن يُشۡرِكۡ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفۡتَرَىٰٓ إِثۡمًا عَظِيمًا﴾[7].

---

(١) سورة البقرة: آية ١٧٨.
(٢) سورة الحجرات: آية ٩.
(٣) سورة الحجرات: آية ١٠.
(٤) أخرجه البخاري في كتاب الرقاق، باب القصاص يوم القيامة.
انظر صحيح البخاري جـ ٣ ص ١٣٨.
(٥) شرح الطحاوية ص ٣٦٠، ٣٦١.
(٦) صحيح مسلم بشرح النووي جـ ١ ص ٢١٧.
(٧) سورة النساء: آية ٤٨.

وعلى ذلك، فقول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين باطل لا يقره أهل السنة والجماعة. والله أعلم.

* * *

الخاتمة: في النتائج التي توصلت إليها في هذا الفصل:

إنه من عرضي لأصل المنزلة بين المنزلتين عند المعتزلة ورأي أهل السنة فيه، توصلت إلى نتائج منها ما يلي:-

الأولى: أن أصل المنزلة بين المنزلتين هو نقطة بدء المعتزلة حيث أن مؤسس مذهب المعتزلة واصل بن عطاء خالف الحسن البصري في مرتكب الكبيرة بقوله: إنه في منزلة بين المنزلتين لا مؤمن ولا كافر، وبسبب هذا القول طرد الحسن واصلاً، فاعتزل واصل في سارية من سواري مسجد البصرة يقرر ما أجاب به على جماعة استحسنوا رأيه فسموا من ذلك الحين المعتزلة، وبدأ مذهبهم يظهر إلى الوجود بصفة مستقلة.

الثانية: أن المعتزلة يرون أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين في الاسم وفي الحكم. ففي الاسم فاسق لا مؤمن ولا كافر. وفي الحكم كذلك ليس حكمه حكم المؤمن ولا حكم الكافر بل في منزلة بين المنزلتين، هذا في الدنيا، أما في الآخرة فإنه مخلد في النار لكن عذابه أخف من عذاب الكافر.

الثالثة: أن أهل السنة والجماعة يرفضون رأي المعتزلة في المنزلة بين المنزلتين، فمرتكب الكبيرة عندهم ليس في منزلة بين المنزلتين كما تزعم المعتزلة، بل مؤمن ناقص الإيمان، وفي الآخرة لا يخلد في النار، بل هو تحت مشيئة الله إن شاء عفى عنه بمقتضى عفوه تعالى، وإن شاء عذبه على قدر ذنبه بمقتضى عدله ثم أخرجه من النار فلا يخلد فيها، كما قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ. **الآية**﴾[1].

هذا أهم ما توصلت إليه من نتائج في هذا الفصل والله أعلم.

* * *

(١) سورة النساء: آية ٤٨.

الفصل السادس

الأصل الخامس: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

تمهيــد: والكلام في هذا الفصل، كما يلي:-

تقديــم: وفيه حقيقة الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر عند المعتزلة.

المبحث الأول: رأي المعتزلة في حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأقسامه مع بيان رأي أهل السنة.

المبحث الثاني: رأي المعتزلة في الوسيلة، في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحكم الخروج على السلطان وقتال المخالف لهم، وهل يفرقون بين قتال الكافر والفاسق؟ مع المناقشة، وبيان رأي أهل السنة.

* * *

تقديــم: حقيقة الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر عند المعتزلة.

أ ـ حقيقة الأمر والنهي:

أما الأمر: فهو قول القائل لمن دونه في الرتبة إفعل. والنهي: هو قول القائل لمن دونه لا تفعل[1].

ب ـ المعروف والمنكر:

أما المعروف: فهو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه، ولهذا لا يقال في أفعال القديم تعالى معروف، لما لم يعرف حسنها، ولا دل عليه[2].

---

(١) ، (٢) شرح الأصول الخمسة ص ١٤١.

شرح التعريف:

إن المعروف عند المعتزلة هو الفعل الحسن الذي يفعله فاعله، وهو عارف حسنه أو أنه يدلل على حسنه. أما قولهم: «لا يقال في أفعال القديم تعالى أنها معروف...»؛ لأنه غير ظاهر حسنها، وقولهم: «... ولا دل عليه» أي: وليس هناك دليل على حسنها.

أما المنكر: فهو كل فعل عرف فاعله قبحه أو دل عليه، ولو وقع من الله تعالى القبيح لا يقال أنه منكر، لما لم يعرف قبحه ولا دل عليه[1].

شرح التعريف:

ومعنى هذا التعريف كالأول، هو أن المنكر - عندهم - هو الفعل القبيح الذي يفعله الفاعل وهو عارف قبحه أو يدلل على هذا القبح. ولذا لو وقع القبيح من الله تعالى - على خلافهم في وقوعه من الله - لا يقال: إنه منكر، لأنه غير معروف قبحه، وليس هناك دليل على قبحه.

* * *

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ١٤١.

المبحث الأول

رأي المعتزلة في حكم الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر وأقسامه مع بيان رأي أهل السنّة

والكلام في هذا المبحث، كما يلي :ـ

المطلب الأول : حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة، وأقسامه.

المطلب الثاني : رأي أهل السنة في حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة وأقسامه.

* * *

المطلب الأول

حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة وأقسامه

أولاً: حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة:

لمعرفة حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة؛ لا بد أن نسوق شيئاً من أقوالهم في ذلك، فنقول وبالله التوفيق.

يقول القاضي عبد الجبار: «اعلم أنه لا خلاف في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. . .»[1].

ويقول في موضع آخر: «. . . واعلم أن المقصود في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو: أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر، فإذا ارتفع هذا الغرض ببعض المكلفين سقط عن الباقين، فلهذا: قلنا أنه من فروض الكفايات. . .»[2].

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ١٤٢.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ١٤٨.

ويقـول الزمخشـري: «. . . الأمر بـالمعروف والنهي عن المنكـر من فروض الكفايات. . .»[1].

من هذه الأقوال؛ يتضح حكم الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر عند المعتزلة، وهو أنه واجب كفائي.

أدلة المعتزلة على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأنه كفائي:

أ ـ أدلة المعتزلة على وجوبه:

يقول القاضي عبد الجبار: «والذي يدل على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ . . . الآية﴾[2]. يقول القاضي: فالله تعالى مدحنا على ذلك، فلولا أنها من الحسنات الواجبات وإلا لم يفعل ذلك.

وأما السنة: فقوله ﷺ: «ليس لعين ترى الله يعصى فتطرف حتى تغير أو تنتقل. . . الحديث»[3].

أما الإجماع: يقول القاضي: وأما الإجماع، فلا إشكال فيه، لأنهم اتفقوا عليه»[4].

ب ـ أدلة المعتزلة على أن الأمر بالمعروف. . . كفائي:

وأدلة المعتزلة في هذا كثيرة، منها:

من الكتاب: قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[5].

يقول الزمخشري: «. . . إن من في قوله تعالى: **﴿ولتكن منكم أمة﴾** للتبعيض؛ لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات»[6].

---

(١) الكشاف للزمخشري جـ ١ ص ٤٥٢.

(٢) سورة آل عمران: آية ١١٠.

(٣) أخرجه ابن ماجه تجارات ٤، وأحمد جـ ٦ ص ٣٤٦.

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ١٤٥.

(٥) سورة آل عمران: آية ١٠٤.

(٦) الكشاف للزمخشري جـ ١ ص ٤٥٢.

ومن السنة: قوله ﷺ ـ وقد سئل وهو على المنبر من خير الناس؟ ـ فقال ﷺ: «آمرهم بالمعروف وأنهاهم عن المنكر وأتقاهم للّه وأوصلهم»[1]. ففي هذا الحديث دلالة على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب وجوب عين؛ إذ أن الأمر فيه للترغيب، ولو كان واجباً وجوب عين لما كان كذلك[2].

* * *

ثانياً: أقسام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة:

لقد قسم المعتزلة الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر باعتبارين:

الأول: باعتبار الحكم:

يرى القاضي عبد الجبار: أن مشايخه أطلقوا القول في وجوب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والواجب أن يفصل القول فيه، فيقال: المعروف ينقسم إلى:

أ ـ ما يجب والأمر بهذا القسم واجب.

ب ـ المندوب إليه: والأمر بهذا القسم غير واجب؛ لأن حال الأمر لا يزيد عن حال الفعل المأمور به في الوجوب.

ثم قال: وأما المناكير؛ فهي كلها من باب واحد في وجوب النهي عنها، لأن النهي إنما يجب لقبحها والقبح ثابت في الجميع[3].

الثاني: أقسام الأمر بالمعروف... باعتبار القائمين به:

لقد قسم القاضي عبد الجبار الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، باعتبار القائمين به إلى قسمين:

أحدهما: ما لا يقوم به إلا الأئمة؛ وذلك كإقامة الحدود، وحفظ بيضة الإسلام، وسد الثغور، وتنفيذ الجيوش وما أشبه ذلك.

ثانيهما: ما يقوم به غير الأئمة من كافة الناس؛ وذلك مثل: النهي عن شرب الخمور، والزنا، والسرقة، وما أشبه ذلك، ولكن إذا كان هناك إمام مفترض الطاعة، فالرجوع إليه أولى[4].

* * *

(١) رواه الإمام أحمد.
انظر مسند الإمام أحمد جـ ٦ ص ٤٣٢.

(٢) انظر الكشاف للزمخشري جـ ١ ص ٤٥٢.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٧٤٥، وانظر الكشاف جـ ١ ص ٤٥٢.

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ١٤٨.

المطلب الثاني
رأي أهل السنّة في حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة وأقسامه

تمهيـد:

ذكرنا ـ فيما سبق ـ أن المعتزلة يرون أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب كفائياً، وأنه ينقسم المعروف إلى واجب ومندوب؛ أما المنكر: فقسم واحد. وأن بعضه يقوم به الأئمة، والبعض الآخر: يقوم به كافة الناس. والآن لنعرف رأي أهل السنة في ذلك، فنقول وبالله التوفيق.

أولاً: رأي أهل السنة في قول المعتزلة: إن الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر واجب كفائياً:

إن أهل السنة والجماعة يوافقون المعتزلة في أن الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر واجب كفائياً، ولذا فإن ابن تيمية يسوق بعض الآيات الواردة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ... **الآية**﴾[1]. ثم يقول ابن تيمية: والله سبحانه وتعالى كما أخبرنا بأن هذه الأمة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر فقد أوجب ذلك على الكفاية منها، بقوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[2].

ويقول في موضع آخر: ولا يجب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر على كل أحد بعينه؛ بل هو على الكفاية كما دل عليه القرآن[3].

وإذاً فأهل السنة يوافقون المعتزلة في قولهم: إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب كفائياً. والله أعلم.

ثانياً: رأي أهل السنة في تقسيم المعتزلة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتبار الحكم:

ذكرنا ـ آنفاً ـ أن المعتزلة يرون: أن الأمر بالمعروف ينقسم إلى واجب ومندوب، وأن الأمر بالواجب واجب؛ والأمر بالمندوب مندوب إليه.

---

(١) سورة آل عمران: آية ١١٠.

(٢) سورة آل عمران: آية ١٠٤.

(٣) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لابن تيمية ص ١١، ١٤، ١٥.

أما المنكر: فكله من باب واحد في وجوب النهي عنه.

ويرى ابن تيمية: أن المعروف نوع واحد، كما أن المنكر نوع واحد، حيث يقول: «وأما من جهة النوع فيؤمر بالمعروف مطلقاً، وينهى عن المنكر مطلقاً»[١]. فابن تيمية إذاً لا يقسم المعروف إلى واجب ومندوب كالمعتزلة، ويوافقهم في أن المنكر قسم واحد.

وأما الباجوري[٢]، فيرى: أن الأمر يتبع المأمور به، فإن كان مندوباً، كان الأمر مندوباً، وإن كان واجباً، كان الأمر به واجباً، وكذلك النهي فيندب النهي عن المكروه ويجب النهي عن المحرم[٣].

ولعل هذا القول الأخير أقرب إلى الصواب؛ وذلك لأن المندوب إذا لم يفعله الإنسان، فلا شيء عليه فيلزم أن يكون كذلك إذا لم يؤمر به من باب أولى. وكذلك المكروه لا يجب على الإنسان تركه، فيلزم أن لا يجب عليه النهي عنه من باب أولى.

وعلى هذا: فقول المعتزلة المنكر كله من باب واحد في وجوب النهي عنه باطل، لا يوافقهم عليه أهل السنة؛ أما قولهم المعروف ينقسم إلى واجب ومندوب، فهذا مما يتفق معهم فيه أهل السنة. والله أعلم.

ثالثاً: رأي أهل السنة في تقسيم المعتزلة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالنظر إلى القائمين به.

ذكرنا ـ فيما سبق ـ أن المعتزلة يقسمون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى ما يقوم به الأئمة من جهاد وإقامة للحدود، وإلى ما يقوم به غيرهم من أمر بالصلاة ونهي عن ارتكاب المحرمات، كالزنا وشرب الخمر.

والآن لنعرف رأي أهل السنة في هذا: إن أهل السنة يتفقون مع المعتزلة في هذا، ولذا فإنهم يقولون: إن المحتسب له الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مما ليس من

---

(١) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لابن تيمية ص ٢٢.

(٢) هو الشيخ إبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي الباجوري نسبة إلى الباجور مركز بمديرية المنوفية بمصر. ولد سنة ١١٩٨ هـ، ونشأ في حجر والده، وقرأ عليه القرآن، وقدم الأزهر في طلب العلم سنة ١٢١٢ هـ. أخذ عنه كثير من العلماء كالشيخ محمد الأمير الكبير، والشيخ عبدالله الشرقاوي. تقلد رئاسة الأزهر سنة ١٢٦٣ هـ، ولم يزل مستمراً على الدراسة به مع قيامه بشئون المشيخة، توفي سنة ١٢٧٧ هـ.

له مؤلفات، منها: حاشية الباجوري على رسالة في «لا إله إلا الله» للشيخ محمد الفضالي، ألفها سنة ١٢٢٢ هـ، وتحفة المريد شرح جوهر التوحيد.

(٣) انظر تحفة المريد شرح جوهر التوحيد ص ٢٠٢.

خصائص الولاة كأمر العامة بالصلاة في مواقيتها، وتعاهد الأئمة والمؤذنين، فمن فرط منهم فيما يجب من حقوق الإمامة أو خرج عن الآذان المشروع ألزمه بذلك واستعان فيما يعجز عنه بوالي الحرب والحكم... ثم قالوا: وأما القتل ونحوه فليس للمحتسب التعرض له؛ إذ أنه من خصائص السلطان، ولذا فإنهم يعتبرون أولي الأمر صنفين، أهل اليد والقدرة؛ وهم الأمراء، وأهل العلم والكلام؛ وهم العلماء.[1]

* * *

(١) الحسبة لابن تيمية ص ١٨، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لابن تيمية ص ٦٨، بتصرف.

الفهـارس

أولاً: فهرس الآيات القرآنية

* * *

ثانياً: فهرس الأحاديث النبوية

الحديث	الصفحة

(حرف الألف)

(حرف الباء)

(حرف السين)

(حرف الشين)

(حرف القاف)

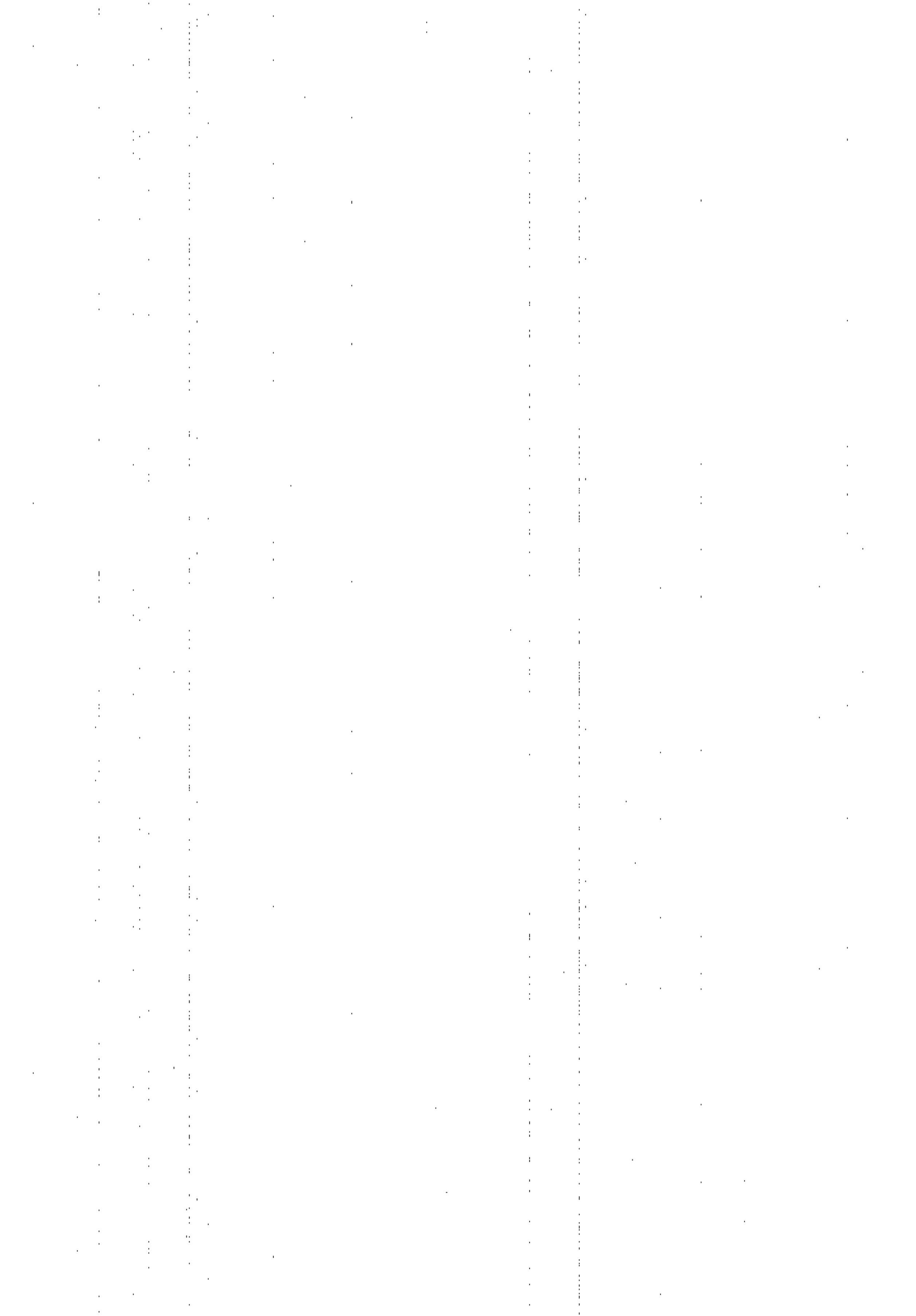
(حرف اللام)

(حرف الميم)

الحديث	الصفحة

(حرف الهـاء)

(حرف اليـاء)



ثالثاً: فهرس المراجع

حرف الألف

- القرآن الكريم.
- الإبانة عن أصول الديانة - لأبي الحسن الأشعري، من مطبوعات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة سنة ١٩٧٥ م.
- إحياء علوم الدين - لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، المتوفى سنة ٥٠٥ هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، سنة ١٣٥٨ هـ - ١٩٣٩ م.
- أخبار العلماء بأخبار الحكماء - لجمال الدين القفطي، المتوفى سنة ٦٤٦ هـ، القاهرة ١٣٢٦ هـ - ١٩٠٨ م.
- الأربعين في أصول الدين - لمحمد بن عمر الرازي، المتوفى سنة ٦٠٦ هـ، الطبعة الأولى، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الدكن ١٣٥٣ هـ.
- الأربعين في أصول الدين - لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، المتوفى سنة ٥٠٥ هـ - الطبعة الأولى، ١٩٧٨ م، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد - لإمام الحرمين عبد الملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، المتوفى سنة ٤٧٨ هـ - مطبعة السعادة بمصر سنة ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م، مكتبة الخانجي.
- الأسماء والصفات - للبيهقي، المتوفى سنة ٤٥٨ هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- أصول الدين - لعبد القادر أبومنصور بن طاهر بن محمد البغدادي، المتوفى سنة ٤٢٩ هـ - إستانبول ١٩٢٨ م.
- الأعلام - خير الدين الزركلي، الطبعة الثانية، مطبعة كوستاتسوماس وشركاه سنة ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٦ م.

- الأغاني - أبي الفرج الأصبهاني، المتوفى سنة ٣٥٦ هـ، القاهرة ١٣٢٣ هـ - ١٩٠٥ م.
- الاقتصاد في الاعتقاد - أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، المتوفى سنة ٥٠٥ هـ، ط ١٩٦٢ م.
- اقتضاء الصراط المستقيم - أبي العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥ هـ - ١٩٠٧ م، المطبعة المشرفية.
- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - لابن تيمية، دار الكتاب الجديد، بيروت ١٩٧٦ م.
- الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد - لأبي الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلي، مطبعة دار الكتب المصرية، سنة ١٣٤٤ هـ - ١٩٢٥ م.
- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به - أبو بكر محمد بن الطيب بن القاسم الباقلاني، المتوفى سنة ٤٠٣ هـ، مؤسسة الخانجي ١٩٦٣ م القاهرة.
- أهم الفرق الإسلامية - محمد الطاهر النيفر، نشر: الشركة التونسية للتوزيع ١٩٧٤ م، تونس.
- الإيمان - لابن تيمية، الطبعة الأولى سنة ١٣٢٥ هـ، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر.

حرف البـاء

- البداية والنهاية - أبو الفداء الحافظ بن كثير الدمشقي، المتوفى سنة ٧٧٤ هـ، مكتبة المعارف، بيروت. الطبعة الأولى ١٩٦٦ م.
- بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية - أبي العباس أحمد بن تيمية، الطبعة الأولى، مطبعة الحكومة بمكة المكرمة ١٣٩١ هـ.

حرف التـاء

- تاريخ بغداد - أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي الخطيب البغدادي، المتوفى سنة ٤٦٣ هـ، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٣٤٩ هـ - ١٩٣١ م.
- تاريخ الجهمية والمعتزلة - لجمال الدين القاسمي الدمشقي، الطبعة الأولى، مطبعة المنار بمصر سنة ١٣٣١ هـ.
- تاريخ الرسل والملوك - لابن جرير الطبري، تحقيق متشيل جوهان دي غوية ليدن بريل ١٩٦٤ م، ودار الفكر للطباعة والنشر.
- تاريخ الفرق الإسلامية - على مصطفى الغرابي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، رجب سنة ١٣٧٨ هـ، يناير ١٩٥٩ م.

- تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون - عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٦ م.
- تاريخ مختصر الدول - أبي الفرح الملطي المعروف بان العبري، هلك سنة ٦٨٥ هـ، بيروت ١٣٠٨ هـ - ١٨٩٠ م.
- تأويل مختلف الحديث في الرد على أعداء أهل الحديث - للإمام ابن قتيبة الدينوري، المتوفى سنة ٢٧٦ هـ، القاهرة ١٣٤٤ هـ - ١٩٢٥ م.
- التبصير في الدين - أبي المظفر الأسفراييني، المتوفى سنة ٤٧١ هـ، الناشر: مكتبة الخانجي بمصر، ومكتبة المثنى ببغداد سنة ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م.
- تحفة الأحوذي شرح جامع الترمذي - أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، والشرح للمباركفوري، تصحيح: عبد الرحمن محمد عثمان، الطبعة الثانية، المدينة المنورة، المكتبة السلفية ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٧ م.
- تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد - لبرهان الدين أبو الأمداد إبراهيم اللقاني، القاهرة، مكتبة محمد علي صبيح ١٩٦٤ م.
- تذكرة الحفاظ - لشمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، المتوفى سنة ٧٤٨ هـ، حيد آباد، مطبعة دائرة المعارف النظامية.
- الترغيب والترهيب من الحديث الشريف - زكي الدين أبو محمد عبد العظيم بن عبد القوى المنذري، المتوفى سنة ٦٥٦ هـ، الطبعة الثانية، القاهرة، دار الوحي ١٩٧٩ م.
- التسهيل لعلوم التنزيل - لمحمد بن أحمد بن جزي الكلبي الغرناطي، دار الكتب الحديثة، مطبعة حسان، القاهرة.
- التعريفات - الشريف أبو الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني، القاهرة، المطبعة الوهبية ١٢٨٣ ه.
- تفسير أبي السعود - قاضي القضاة الإمام أبي السعود محمد بن محمد العمادي، المتوفى سنة ٩٥١ هـ، الناشر: دار المصحف ومكتبة ومطبعة عبد الرحمن محمد، القاهرة.
- التفسير الكبير - للإمام فخر الملة محمد بن عمر الرازي - الطبعة الأولى، إلتزام عبد الرحمن محمد بميدان الجامع الأزهر بمصر.
- تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل في وجوه الأقاويل - أبي القاسم جارالله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، المتوفى سنة ٥٣٨ هـ. دار الفكر، بيروت.
- تفسير المراغي - أحمد مصطفى المراغي، ملتزم الطبع والنشر، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، محمد محمود الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩ م.

- التمهيد - أبو بكر محمد بن الطيب بن القاسم الباقلاني، بيروت المكتبة الشرقية ١٩٥٧ م، دار الفكر العربي ١٩٤٧ م.
- التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع - أبو الحسن محمد بن أحمد بن عبد الرحمن الملطي، المتوفى سنة ٣٧٧ هـ، نشرة الكوثري، طبعة القاهرة ١٣٦٨ ه.
- التوحيد وإثبات صفات الرب عزّ وجلّ - للحافظ محمد بن إسحاق بن خزيمة، ١٣٨٧ هـ، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، دار الشرق للطباعة.
- تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان - لعبد الرحمن بن ناصر السعدي، المطبعة السلفية ومكتبتها ١٣٧٥ هـ.

حرف الجيم

- الجامع لأحكام القرآن الكريم - أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الطبعة الثالثة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م.
- جامع البيان في تفسير القرآن - محمد بن جرير الطبري، المتوفى سنة ٣١٠ هـ، الطبعة الأولى، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق، مصر المحمية سنة ١٣٢٣ هـ.
- الجامع الصحيح سنن الترمذي - أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، الطبعة الثانية ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.

حرف الحاء

- الحركات السرية في الإسلام - محمود إسماعيل، القاهرة روزليوسف ١٩٧٣ م.
- الحسبة - لابن تيمية، دمشق، مكتبة ذو البيان ١٩٦٧ م.
- الحصن والجنة على عقيدة أهل السنة - أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، المتوفى سنة ٥٠٥ هـ، مطبعة النيل بمصر سنة ١٣٢٤ هـ

حرف الدال

- دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية - للدكتور عرفات عبد الحميد.
- دول الإسلام - للحافظ الذهبي، المتوفى سنة ٧٤٨ هـ، حيدر آباد ١٣٣٧ هـ - ١٩١٨ م.

حرف الراء

- رسائل العدل والتوحيد جـ ٢ - الإمام يحيى بن الحسين، من أئمة الزيود، طبع بمطابع مؤسسة دار الهلال سنة ١٩٧١ م.

- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني ـ لشهاب الدين محمود الألوسي البغدادي، المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ، الناشر: مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع ١٣٨٣ هـ ـ ١٩٦٤ م.
- الروضة الندية شرح الواسطية ـ زيد عبد العزيز الفياض، مطابع الرياض، الرياض ١٣٧٧ هـ.

حرف الـزاى

- زاد المسير في علم التفسير ـ لأبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد ابن الجوزي القرشي البغدادي، المتوفى سنة ٥٩٧ هـ، الطبعة الأولى، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر سنة ١٣٨٤ هـ ـ ١٩٦٤ م.

حرف السين

- سرح العيون شرح رسالة ابن زيدون ـ جمال الدين أبو بكر محمد بن محمد بن نباتة المصري، دار الفكر العربي ١٣٨٣ هـ ـ ١٩٦٤ م، مطبعة المدني شارع العباسية بالقاهرة.

حرف الشيـن

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب ـ لابن العماد الحنبلي، المتوفى سنة ١٠٨٩ هـ، القاهرة ١٣٥٠ هـ ـ ١٩٣١ م.
- شرح الأصول الخمسة ـ للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، الناشر: مكتبة وهبة، الطبعة الأولى ذو الحجة سنة ١٣٨٤ هـ ـ ١٩٦٥ م، مطبعة الاستقلال الكبرى.
- شرح العقيدة الطحاوية ـ لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الأزدي الطحاوي، المتوفى سنة ٣٢١ هـ، الشرح ليوسف بن موسى بن محمد أبو المحاسن جمال الدين الملطي، المتوفى سنة ٨٠٣ هـ، الطبعة الثالثة، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر.
- شرح عقيدة السفاريني وهو لوائح الأنوار البهية ـ محمد بن أحمد السفاريني الحنبلي، الطبعة الأولى، مطبعة مجلة المنار الإسلامية بمصر سنة ١٣٢٣ هـ.
- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ـ أبي عبدالله سحمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم الجوزية، المتوفى سنة ٧٥١ هـ، الطبعة الأولى ١٣٢٣ هـ، مطبعة الحسينية بمصر.

حرف الصاد

- صبح الأعشى - أحمد القلقشندي، المتوفى سنة ٨٢١ هـ، القاهرة، ١٣٣٧ هـ - ١٩١٨ م.
- صحيح البخاري - أبو عبدالله البخاري، المتوفى سنة ٢٥٦ هـ، مكتبة الجمهورية العربية، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بالأزهر، مصر، ١٣١١ هـ.
- صحيح مسلم - للإمام مسلم، المتوفى سنة ٢٦١ هـ، الطبعة الأولى سنة ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٥ م، دار إحياء الكتاب العربي، عيسى البابي الحلبي.

حرف الطاء

- طبقات ابن المرتضى - أحمد بن يحيى بن المرتضى، دار المطبوعات الجامعية ١٩٧٢ م.
- طبقات الحنابلة - للقاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلى، مطبعة السنة المحمدية سنة ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢ م.
- طبقات الشافعية - تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن أبي علي بن عبد الكافي السبكي، الطبعة الأولى، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه سنة ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٦ م.
- طبقات المفسرين - محمد بن علي بن أحمد الداوودي، المتوفى سنة ٩٤٥ هـ، مكتبة وهبة، القاهرة ١٩٧٢ م.

حرف الظاء

- ظهر الإسلام - أحمد أمين، الطبعة الرابعة، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦ م.

حرف العين

- شرح العقائد النسفية - أبي حفص عمر بن محمد النسفي، شرح مسعود بن عمر بن سعد الدين التفتازاني، المتوفى سنة ٧٩٣ هـ، أعاد طبعه مكتبة المثنى ببغداد لصاحبها قاسم محمد رجب سنة ١٣٢٦ هـ.
- العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآباء والمشائخ - صالح بن سيد المقبلي اليماني، المتوفى سنة ١١٠٨ هـ، الطبعة الأولى بمصر سنة ١٣٢٨ هـ.

ـ عمدة القاري شرح صحيح البخاري ـ بدر الدين أبو محمد محمد بن أحمد العيني، المتوفى سنة ٨٥٥ هـ، دار الطباعة العامرية، القاهرة ١٣٠٨ هـ.
ـ عيون الأخبار لابن قتيبة، المتوفى سنة ٢٧٦ هـ، القاهرة ١٣٤٣ هـ ـ ١٩٢٤ م.

حرف الغين

ـ غاية المرام في علم الكلام ـ لسيف الدين الآمدي، المتوفى سنة ٦٣١ هـ، مطبعة الأهرام التجارية، القاهرة ١٣٩١ هـ ـ ١٩٧١ م.

حرف الفاء

ـ الفتاوى الكبرى ـ تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية، المتوفى سنة ٧٢٨ هـ، دار الكتب الحديثة، مطبعة العاصمة، القاهرة، ١٩٦٥ م.
ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري ـ شهاب الدي أبو الفضل أحمد ابن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، المتوفى سنة ٨٥٢ هـ المطبعة الأميرية، القاهرة ١٣٠٠ ـ ١٣٠١ هـ.
ـ فتح القدير ـ محمد بن علي بن محمد الشوكاني، المتوفى سنة ١٢٥٠ هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٣٤٩ هـ.
ـ فجر الإسلام ـ أحمد أمين، مطبعة الاعتماد بشارع حسن الأكبر، القاهرة، سنة ١٣٤٧ هـ ـ ١٩٢٨ م.
ـ الفرق بين الفرق ـ عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الاسفراييني، المتوفى سنة ٤٢٩ هـ. الناشر: مكتبة محمد صبيح وأولاده بميدان الأزهر بمصر، مطبعة المدني شارع العباسية القاهرة، الطبعة الثالثة.
ـ فرق وطبقات المعتزلة ـ للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، المتوفى سنة ٤١٥ هـ، دار المطبوعات الجامعية سنة ١٩٧٢ م.
ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ للإمام ابن حزم الظاهري الأندلسي، المتوفى سنة ٤٢٦ هـ، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، بميدان الأزهر بالقاهرة. سنة ١٣٨٤ هـ ـ ١٩٦٤ م.
ـ الفقه الأكبر ـ لأبي حنيفة النعمان بن ثابت، المتوفى سنة ١٥٠ هـ، حيدر آباد، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية ١٣٤٢ هـ.
ـ فلسفة المعتزلة ـ الدكتور البير نصرى نادر، مطبعة دار نشر الثقافة، ١٩٥٠ م.

- الفهرست لابن النديم، المتوفى سنة ٣٨٥ هـ، القاهرة ١٣٤٨ هـ - ١٩٢٩ م.

حرف القاف

- القاموس المحيط - للفيروز آبادي مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، المتوفى سنة ٨١٧ هـ، المطبعة المصرية ١٩٣٥ م، القاهرة.
- القول السديد في جواز خلف الوعيد - عبد الغني بن إسماعيل النابلسي، مخطوطة في مجموعة ٥/٦٥ مكتبة الحرم الشريف.

حرف الكاف

- الكامل في التاريخ - لأبي الحسين علي بن الأثير، المتوفى سنة ٦٣٠ هـ، دار بيروت للطباعة والنشر، سنة ١٣٨٥ هـ.

حرف اللام

- لباب العقول في الرد على الفلاسفة - أبو الحجاج يوسف بن محمد بن المعز المكلاتي، دار الأنصار، القاهرة ١٩٧٧ م.
- لسان العرب المحيط - جمال الدين أبو الفضل محمد بن جلال الدين ابن منظور، المتوفى سنة ٧١١ هـ، دار لسان العرب ١٩٧٠ م.
- لسان الميزان - شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، المتوفى سنة ٨٥٣، الطبعة الثانية ١٣٩٠ هـ، بيروت.
- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع - أبي الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري، المتوفى سنة ٣٢٤ هـ، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٥ م.

حرف الميم

- متشابه القرآن - عبد الجبار بن أحمد الهمذاني، المتوفى سنة ٤١٥ هـ، دار النصر للطباعة سنة ١٣٨٦ هـ - ١٩٦٦ م.
- مجموع الرسائل والمسائل - لابن تيمية، الطبعة الأولى سنة ١٣٤٩ هـ. مطبعة المنار بمصر.
- مجموع الرسائل الكبرى - لابن تيمية، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، بميدان الأزهر ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٦ م.

- مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية - أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، الطبعة الأولى ١٣٨١ هـ مطابع الرياض.
- محاسن التأويل - جمال الدين محمد بن محمد بن سعيد القاسمي، المتوفى سنة ١٣٣٢ هـ، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧ م.
- المحاسن والمساوىء - إبراهيم بن محمد البيهقي، المتوفى سنة ٣٢٠ هـ، ليبسج ١٣٢٠ هـ - ١٩٠٢ م.
- المحصول في علم الأصول - فخر الدين أبو عبدالله محمد بن عمر الرازي، المتوفى سنة ٦٠٦ هـ، الرياض لجنة البحوث والتأليف والترجمة والنشر ١٩٧٩ م، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- المحيط بالتكليف - عبد الجبار بن أحمد، المتوفى سنة ٤١٥ هـ، جمع الحسن بن أحمد بن منتوية، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والترجمة والنشر، القاهرة.
- محيط المحيط - بطرس البستاني، هلك سنة ١٨٨٧ م، بيروت، مكتبة لبنان، مصورة عن طبعة ١٨٧٠ م.
- مختصر تفسير الطبري - أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، المتوفى سنة ٣١٠ هـ، دار الشروق، القاهرة، ١٩٧٨ م.
- مختصر تفسير ابن كثير - لابن كثير، والاختصار والتحقيق لمحمد بن علي الصابوني، بيروت، دار القرآن الكريم، ١٣٩٣ هـ.
- مختصر الصواعق المرسلة - محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم، اختصره محمد الموصلي، المطبعة السلفية بمكة المكرمة ١٣٤٨ هـ.
- مختصر الفرق بين الفرق - عبد القاهر بن طاهر البغدادي، اختصار عبد الرزاق بن رزق الله ابن أبي بكر بن خلف، مطبعة الهلال بمصر، سنة ١٩٢٤ م.
- مدارج السالكين - لابن القيم، مطبعة السنة المحمدية ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٥ م.
- المذاهب الإسلامية - محمد أحمد أبو زهرة، ملتزم النشر، مكتبة الآداب ومطبعتها، المطبعة النموذجية.
- مروج الذهب ومعادن الجوهر - أبي الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، المتوفى سنة ٣٤٦ هـ - المطبعة البهية، القاهرة ١٣٤٦ هـ.
- المستصفى من علم الأصول - أبي حامد محمد بن محمد الغزالي، المطبعة الأميرية، ١٣٢٢ هـ، القاهرة.
- مسند الإمام أحمد - للإمام أحمد بن حنبل، المكتب الإسلامي للطباعة دار صادر، بيروت.
- المعارف - لابن قتيبة، المتوفى سنة ٢٧٦ هـ، القاهرة، ١٣٠٠ هـ، ١٨٨٢ هـ.

- المعتزلة - لزهدي جارالله، مطبعة مصر، القاهرة ١٣٦٦ هـ - ١٩٤٧ م.
- المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية - محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدارسات والنشر ١٩٧٢ م.
- معجم الأدباء - لياقوت الحموي، الطبعة الأخيرة، مكتبة عيسى البابي الحلبي وشركاه بمصر، القاهرة، دار المأمون ١٣٥٧ هـ - ١٩٣٨ م.
- معجم المؤلفين - عمر رضا كحالة، دمشق، مطبعة الترقي، ١٩٥٧ م - ١٩٦١ م.
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين - أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، المتوفى سنة ٣٣٠ هـ، ملتزم الطبع، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى ١٣٦٩ هـ - ١٩٥٠ م.
- المغني في أبواب العدل والتوحيد - عبد الجبار بن أحمد الهمذاني المعتزلي، دار الثقافة والإرشاد، مطبعة دار الكتب، الطبعة الأولى، ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠ م.
- الملل والنحل - محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الطبعة الثانية، الناشر: مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.
- مناقب الإمام أبي حنيفة - الموفق بن أحمد بن محمد، المتوفى سنة ٥٦٨ هـ. مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، ١٣٢١ هـ.
- المنتقى من منهاج الإعتدال - اختصره أبي عبدالله محمد بن عثمان الذهبي، المتوفي سنة ٥١٤ هـ، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة ١٣٧٤ هـ.
- المنقذ من الضلال - لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، المتوفى سنة ٥٠٥ هـ، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة التاسعة ١٩٨٠ م.
- منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية - لابن تيمية، مكتبة العروبة، القاهرة، مطبعة المدني جمادى الأولى ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م.
- المنية والأمل - لأحمد بن يحيى بن المرتضي، المتوفي سنة ٨٤٠ هـ، الزيدي المعتزلي، حيدر آباد ١٣١٦ هـ - ١٩٠٢ م.
- المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار - تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد المعروف بالمقريزي، مطبعة النيل بمصر، ١٣٢٦ هـ.
- المواقف في علم الكلام - لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الأيجي، الطبعة الأولى، مطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، لصاحبها محمد إسماعيل ١٣٢٥ هـ.
- الموسوعة العربية الميسرة - لجنة من العلماء والباحثين العرب برئاسة الأستاذ/محمد شفيق غربال - مدير معهد الدراسات العربية - التابع لجامعة الدول العربية، دار القلم ومؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٥ م.

ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال ـ لشمس الدين الذهبي، المتوفى سنة ٧٤٨ هـ، القاهرة ١٣٢٥ هـ ـ ١٩٠٧ م.

حرف النـون

ـ نشأة الأشعرية وتطورها ـ دكتور جلال محمد موسى. دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى ٣٧٥ هـ ـ ١٩٥٥ م.
ـ نظرية التكليف ـ عبد الكريم عثمان، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٣٩١ هـ ـ ١٩٧١ م.
ـ نفـح الطيب من غصن الأنـدلس الرطيب ـ لأبي العبـاس أحمد المقـري، المتوفى ١٠٤١ هـ، القاهرة ١٢٧٩ هـ ـ ١٨٦٢ م.
ـ نهاية الإقدام في علم الكلام ـ لمحمد بن عبد الكريم الشهرستاني، مكتبة المثنى ببغداد.

حرف الـواو

ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ـ أبي العباس أحمد بن محمد بـن أبي بكر بن خلكان، المتوفى سنة ٦٨١ هـ، دار الثقافة، بيروت لبنان، ١٩٧٢ م.

رابعاً: فهرس الموضوعات

رقم الإيداع: ١٥/١٣٦٧
ردمك : ٨ ـ ٠٣٦ ـ ٠١ ـ ٩٩٦٠